جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنين بدسوق

مجلة الدراية
https://drya.journals.ekb.eg
drya.journal@gmail.com

مجلة الدراية

مجلـة علمية محكمة ربــع سنوية

العدد التاسع والعشرون [أكتوبر ٢٠٢٥م]

النُّصُوصُ المُوهِمَةُ لِلتَّشْبِيهِ عِنْدَ تِلْمِيذِ الشَّيْخِ الأَشْعَرِيِّ المُبَاشِرِ (الإِمَامِ أَبِي الحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْدِي الطَّبَرِيِّ ت: ٣٨٠هـ) دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ نَقْدِيَّةٌ

الدُّكْتُور
مَحْمُود مُحَمَّد عُويس أَحْمَد
المُدَرِّس بِقِسْمِ العَقِيدَةِ وَالفَلْسَفَةِ
كُلِّيَّةَ أُصُولِ الدِّينِ القَاهِرَة

النُّصُوصُ المُوهِمَةُ لِلتَّشْبِيهِ عِنْدَ تِلْمِيذِ الشَّيْخِ الأَشْعَرِيّ المُبَاشِرِ (الإِمَامِ أَبِي الحَسَنِ عَلِيّ بْنِ مُحَمَّد بْنِ مَهْدِي الطَّبَرِيّ ت:٣٨٠هـ) دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ نَقْدِيَّةٌ

محمود محمد عويس أحمد .
قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، مصر .
البريد الإلكتروني: Mahmoudewies37@gmail.com

الملخص:

إن هذا البحث في بيان عقيدة الإمام ابن مهدي الطبري في النصوص الموهمة للتشبيه، والذي يعد من تلامذة الشيخ الأشعري المباشرين، فقد نقل عنه عقيدته التي قررها في حياته وتوفي عليها، ومضمونها توحيد الله تعالى وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، وعن التحيز في الجهة والمكان، وعن الأعضاء والجوارح، وصرف النصوص الشرعية المتشابهة عن ظاهرها الحسي الجسمي، وكان من أهم دوافع اختياري لهذا البحث هو الإجابة عن سؤالين مهمين وهما: لماذا النصوص المتشابهة؟ ولماذا الإمام ابن مهدي الطبري؟ فقد اخترت هذا الموضوع؛ لكثرة النقاش والحوار فيه، واخترت ابن مهدي؛ لأنه كان من تلاميذ الشيخ الأشعري المباشرين، وكان عالمًا موسوعيًّا. وقد جاء البحث في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة. أما المقدّمة: فضمّنتُها دوافع اختياري لهذا البحث، والمنهج المتبع فيه. وأما المبحثان: فأولهما: في تنزيه الله تعالى عن التجسيم والتشبيه عند الطبري. وثانيهما: في تأويل الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه. وأما الخاتمة: فجعلتها للنتائج التي انتهى إليها البحث. •منهج البحث: المنهج الاستقرائي: في تتبع رأي ابن مهدي في قضية التأويل. والمنهج الوصفي التحليلي: في جانب العرض والتحليل لرأيه. والمنهج النقدي: في مناقشة آراء العلماء في هذه المسألة. أهم النتائج: ضرورة نفي التشبيه عن الله عند الإمام الطبري؛ لمخالفته تعالى للحوادث. وأن الطبري قد استخدم التأويل التفصيلي لبعض النصوص الموهمة للتشبيه بما يليق بذاته تعالى، مثل تأويله الاستواء بالاعتلاء. وأنه استخدم التفويض (التأويل الإجمالي) في بعض النصوص مع نفي المعاني المحالة، مثل اليد، فلم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ بها، كما جاء عن الله سبحانه.

الكلمات المفتاحية: الطبري، النصوص الموهمة للتشبيه، التأويل.

Texts that Illusion of Resemblance by the Direct
Student of Sheikh al-Ash'ari (Imam Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Mahdi al-Tabari, d. 380 AH) - Presentation and Critique

Mahmoud Muhammad Uwais Ahmad.
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Cairo, Al-Azhar University, Egypt.
Email: Mahmoudewies37@gmail.com

Abstract:
This research examines the doctrine of Imam Ibn Mahdi al-Tabari regarding texts that suggest anthropomorphism. Al-Tabari was one of Sheikh al-Ash'ari's direct students, having transmitted from him the doctrine he established during his lifetime and upon which he died. Its content is the oneness of God Almighty and His transcendence from resembling created beings, from bias in direction and place, and from limbs and organs, and diverting the ambiguous legal texts from their physical, sensory appearance. One of the most important motives for my choosing this research was to answer two important questions. They are: Why the ambiguous texts? And why Imam Ibn Mahdi al-Tabari? I chose this topic because of the extensive discussion and debate surrounding it. I also chose Ibn Mahdi because he was one of Sheikh al-Ash'ari's direct students and a prolific scholar. The research consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. As for the introduction, I included the motivations for choosing this research and the methodology followed. As for the two sections, the first deals with al-Tabari's exoneration of God Almighty from anthropomorphism and likening. The second deals with the interpretation of verses and hadiths whose apparent meaning suggests likening God Almighty to His creation. As for the conclusion, I devoted it to the results reached by the research. Research Methodology: The inductive approach: To examine Ibn Mahdi's view on the issue of interpretation. The descriptive-analytical approach: To present and analyze his view. The critical approach: To discuss the views of scholars on this issue. Main Results: Imam al-Tabari's necessity to deny anthropomorphism of God, given His transcendence of creation Al-Tabari employed a detailed interpretation of some texts that suggest anthropomorphism, such as his interpretation of istiwa' (transcendence) as ascending. He also employed delegation (general interpretation) in some texts, denying improbable meanings, such as the hand. He did not refer their interpretation to anything other than the generality of the word, as it was reported from God Almighty.

Keywords: Al-Tabari, Texts that suggest anthropomorphism, Interpretation.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإن مسألة النصوص الموهمة للتشبيه من أهم المسائل التي كثر فيها النزاع، فقد ضل قوم فوصفوا الخالق بصفة المخلوق، واعتقدوا فيه تعالى أنه جسم ذو طول وعرض وارتفاع، وتلك أوهام باطلة يردها الدليل، وأثبت آخرون الصفات، وتستروا بالبلكفة، وهو قول مخالف لما عليه الجمهور من السلف والخلف، والذي تقره العقول وجاءت الرسل عليهم السلام بتحقيقه، أن الحق سبحانه مخالف للحوادث، منزه عن مشابهة المخلوقين، وما نسب للحق سبحانه من مجيء ونزول واستواء وغيرها من النصوص الموهمة لتشبيه الله بخلقه فبديهي أنه ليس نزول الأجسام ولا مجيئها ولا استواءها، وإنما هي أمور تليق بالمنزه عن الشبه والأمثال.

وهذا بحث في بيان عقيدة الإمام ابن مهدي الطبري(١) رحمه الله تعالى في النصوص الموهمة للتشبيه، والذي يعد من تلامذة الشيخ الأشعري المباشرين، وصاحبه ووارث علمه رضي الله عنهما، فقد نقل عنه عقيدته

(١) الطبري: هو علي بن محمد بن مهدي، أبو الحسن الطبري، لم تذكر لنا كتب التراجم شيئا عن مولده، ونشأته، لكن تتفق كلمة المترجمين له أنه أشعري شافعي، فقد تتلمذ على يد الإمام أبي الحسن الأشعري، صحبه مدة بالبصرة وأخذ عنه واقتبس منه وتخرج به، ويذكرونه ضمن الشافعية في الفروع، من أشهر مشايخه: الإمام أبو الحسن الأشعري، ونفطويه، إبراهيم بن محمد بن عرفه أبو عبد الله الأزدي، ومحمد بن علي بن هاشم، ولم يسجل لنا المترجمون من مؤلفاته إلا كتابا واحدا هو: تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات، وهذا الكتاب توجد منه نسخة في مكتبة دار الكتب بالقاهرة المجموعة ٤٩١، بعنوان:(تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجة والبرهان) وقد تم طباعته بالقاهرة في دار الآفاق العربية – الطبعة الأولى ٢٠١٥م تحقيق ناصر محمدي، ولم تنقل له آراء إلا في باب الصفات التي أودعها رحمه الله تعالى في كتابه تأويل الآيات الذي عليه مدار بحثنا، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ٣٨٠هـ. راجع: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة،(٧/ ٢٣٤)، وتبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص ١٩٥، ٣٩٩، وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي(٣/ ٤٦٦)، وتاريخ الإسلام – الذهبي(٢٦/ ٦٨٣)، وطبقات المفسرين، الداوودي(١/ ٤٣٦).

التي قررها في حياته وتوفي عليها، وهي ما عليه اليوم الملايين من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ومضمونها توحيد الله تعالى وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، وعن التحيز في الجهة والمكان، وعن الأعضاء والجوارح، وصرف النصوص الشرعية المتشابهة عن ظاهرها الحسي الجسمي، خلافًا لما ذهب إليه المجسمة والمشبهة الذين جسموا الخالق وشبهوه بالمخلوق، وخلافًا للمثبتة الذين أثبتوا هذه النصوص على ظاهرها وتستروا بالبلكفة –بلا كيف–، وبينوا أن الصفات الواردة في النصوص الشرعية تجري على ظواهرها دون تأويل ولا تعطيل، فله وجه ويد ورجل وأصابع ومكر وضحك وصعود ونزول واستواء حسب دلالة اللغة العربية، وصرحوا بإثبات هذه الصفات على حقيقتها، ومعرفة معانيها اللغوية، وأن المجهول إنما هو العلم بالكيفية، والذين رموا أبا الحسن الأشعري بهتانا بالرجوع عن الحق الذي كان عليه، وقالوا: إنه رجع عن اللمع في آخر حياته، ومات على الإبانة، وأنه عاد إلى منهج يوافق فيه ما أسموه بـ" منهج السلف وأهل الحديث" مع أن الأمر على خلاف ما اعتقدوه، وعلى عكس ما توهموه، فالإمام الأشعري آخر ما ألف اللمع ومات عليه؛ فقد خرج من الاعتزال إلى التفويض الذي هو تأويل إجمالي، ثم بعد أن هدأت عنده ردة الفعل ألف كتابه اللمع الذي مال فيه إلى تنزيه الله تعالى عن الأعضاء والجسمية والكمية والأينية والكيفية، ونفي كل ما كان من صفات المخلوقين وسمات المحدثين من الجوارح والأدوات، والتحيز والقعود والجلوس، والجزئية والتركيب، والافتقار إلى المحل كالعرش. **<u>وبيان ذلك:</u>**

أن الشيخ الأشعري بعد أن ترك مذهب الاعتزال، وانفصل عنه، وتبرأ من هذا المذهب العقلي الذي يقدم العقل على النص، تحول إلى الاتجاه المخالف له تماما وهو الاتجاه النصي، واندفع في طريقه الجديد وهو الالتزام بالنص، فألف كتابه "الإبانة" في حماسة كبيرة، وهذا الكتاب ألفه الشيخ على خلاف مذهب المعتزلة، فكان ملتزما فيه بالنص، ومنتصرًا ومبجلًا لمذهب

الإمام أحمد ابن حنبل، وطاعنا فيه لمذهب الاعتزال، فأثبت فيه الوجه، واليدين، والعرش وغير ذلك مما يوهم التشبيه كما تقول الحنابلة، نافيا المعنى الحسي الجسمي فيه عن هذه الألفاظ، ولم يتعرض لتأويلها تفصيلا، فيعتبر هذا الكتاب ردة فعل لمذهب المعتزلة؛ إذ لكل فعل رد فعل مساو له في القوة ومضاد له في الاتجاه، فهو عندما ترك مذهب المعتزلة وهو التمسك بالعقل اندفع إلى الاتجاه المضاد له وهو الالتزام بالنص لكن مع تنزيهه تعالى عن الجسمية وتوابعها والجهة والمكان أي أنه اتجه إلى التفويض الذي هو تأويل إجمالي، بدليل أنه فسر الاستواء تفسيرًا خارجًا عن نطاق المحسوسات، فقال: "إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار"[(١)]. وقال: "استواءً منزهًا عن الحلول والاتحاد"[(٢)]. وصرح عند شرحه للاستواء بأن "الله على عرشه فوق السماء فوقية لا تزيده قربا من العرش"[(٣)].

وقد بين الإمام الأشعري معنى النزول فقال: "نزولًا يليق بذاته من غير حركة وانتقال تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا"[(٤)]. يقول الإمام القرطبي: "والذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وغيرُه أنه مستو على عرشه بغير حدٍّ ولا كيفٍ كما يكون استواء المخلوقين"[(٥)].

لكن هذا الاندفاع في الالتزام بالنص، وهذا الحماس في إثبات تلك الصفات أخذ يَخِفُّ مع مرور الزمن، ثم بعد فترة من الزمن استعاد الشيخ الأشعري توازنه يومًا بعد يوم إلى أن انتهى إلى مكانة وسط بين المعتزلة والحنابلة، حيث تجلت فيه تلك الملكة النقدية العميقة التي استفاد أصولها

---

(١) الإبانة، الأشعري، ص١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص١١٣.

(٣) السابق، ص١٢٦.

(٤) السابق، ص ١١٢ .

(٥) تفسير القرطبي (١١/١٦٩).

من أساتذته الأول– شيوخ المعتزلة–، مع التمسك بالنصوص الشرعية، فألف كتابه "اللمع" في هذه الفترة كما نرجح، والذي جمع فيه بين العقل والنص – بين المعقول والمنقول–، وهو الذي يمثل مذهبه الوسط في صورته النهائية، فهذا الكتاب قد ألفه بعد (الإبانة) وبعد أن هدأت ردة الفعل عنده، فهو آخر ما ألف من الكتابين، صرح فيه بتنزيه الله تعالى عن الجسمية، ونفى عن الله أن يكون مشابهًا للحوادث، وسكت عن بيان معنى الوجه واليدين ولم يتعرض لتلك النصوص في اللمع، ولا يوجد تعارض بين ما ذكره الشيخ في (الإبانة) و(اللمع)؛ لأنه في (الإبانة) أثبت الوجه واليدين والاستواء مع التصريح باستحالة المعنى الحسي، فمذهبه في (الإبانة) هو التفويض أي التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الحسي الجسمي ثم بعد ذلك رد علم معناه إلى الله تعالى، وهذا لا يتنافى مع ما ذكره الشيخ الأشعري في اللمع من التنزيه ومخالفته تعالى للحوادث، فالسلف مؤولون أقصى ما هنالك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الحسي الذي نعرفه غير مراد(١). وعليه فالشيخ الأشعري قد مات على (اللمع) وليس (الإبانة) كما يدعي أدعياء السلفية، وترجيحنا لهذا الرأي يعتمد على حقيقة نفسية، وأخرى علمية:

فأما الحقيقة النفسية: فهي أن الإنسان في أثناء تحوله من رأي إلى رأي يكون أشد عداء لرأيه الأول، ولا شَكَّ أن إثبات الوجه واليدين والعرش إلى غير ذلك على أي صورة مما يتفق مع هذه الحقيقة أولى؛ لبعد ذلك عن آراء المعتزلة.

وأما الحقيقة العلمية: فإننا نجد الكتب التي تجتنب ذكر إثبات الوجه واليد وغيرهما مما يوهم التشبيه أعمق وأدق في تصوير مذهب الشيخ الأشعري من الكتب المثبتة لها مما يدل على أن هذه الكتب العميقة التي

---

(١) اللمع، الأشعري، ص٢٣،٢٤.

تجنبت الإثبات لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب في صورته الصحيحة، وهذا يستلزم أو يرجح أنها كانت متأخرة في الزمن عن الكتب المثبتة لها التي صدرت عن الأشعري في بدء تحوله من مذهب إلى مذهب(١). كما أنه إذا ما نظرنا في كتب خاصة تلامذة الشيخ الاشعري نجد أن الإمام محمد بن مهدي الطبري الذي هو علم من أعلام الأشاعرة ومن تلامذة الشيخ الأشعري المباشرين قد ألف كتابًا سماه "تأويل الآيات المشكَّلة الموضَّحة وبيانها بالحجج والبرهان" في عدم مشابهته تعالى لشيء من المخلوقين، وذكر فيه تأويل ما يوهم ظاهره التجسيم والتشبيه، ولا شَكَّ أن المجسمة والمشبهة بل والمثبتة لا يرتضون هذا الكتاب ويعدونه من التعطيل، ومن قبل الإمام الطبري الإمام ابن خفيف وهو من تلامذة الشيخ المباشرين أيضا وله رسالة "المعتقد الصغير" نفى فيها تشبيه الله بخلقه، ومن بعدهما –ابن خفيف، والطبري– ابن فورك وهو من تلامذة الشيخ الأشعري الغير مباشرين، وله كتاب "مشكل الحديث" أوَّل فيه ما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم، وكذلك الإمام الباقلاني وهو من تلامذة الشيخ الغير مباشرين صرح في كتبه بمخالفته تعالى للحوادث، وعلى أثر تلامذة الشيخ الأشعري المباشرين وغير المباشرين صار أئمة المذهب من بعدهم كالإمام الجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، والتفتازاني، والإيجي، وغيرهم من الأئمة الذين لم يجسموا الله تعالى ولم يشبهوه بخلقه، ونزهوه سبحانه عن النقص والعجز وصفات المحدثين، ومن أجل هذه الدعوى المتضمنة للتجسيم والتشبيه، القائمة على نفي المجاز والتأويل عزمت أن أكتب في هذا الموضوع. وهنا تكمن مشكلة البحث والباعث عليه.

<u>أما عن دوافع اختياري لهذا البحث:</u>

١ – الإجابة عن سؤالين مهمين وهما: لماذا النصوص المتشابهة؟

---

(١) راجع: أبو الحسن الأشعري، حموده غرابه، ص٦٦–٦٨ .

ولماذا الإمام ابن مهدي الطبري رحمه الله؟ وللإجابة عن السؤال الأول وهو لماذا النصوص المتشابهة؟ فقد اخترت هذا الموضوع؛ لكثرة النقاش والحوار فيه، فأغلب العلماء يقولون: بالتفويض، أو التأويل، وقلة تقول: بالإثبات، وأما المشبهة والمجسمة فيقولون: بتجسيم الخالق وتشبيهه بالمخلوق، فهي تعتبر من المسائل المهمة الدقيقة، كما أنها من المسائل التي يتشدق بها أدعياء السلفية وهم الذين أثاروا الفتن بين عوام الناس ورسخوا في أذهان كثيرين منهم الإيمان بظواهرها مما هو من صفات بني البشر، فوقعوا في التشبيه والتجسيم؛ ولذلك كان لا بد من بيان الصواب في هذه القضية المهمة، وذكر الأدلة البينة الواضحة عليها كما فعل الإمام ابن مهدي الطبري رحمه الله، وللإجابة عن السؤال الثاني وهو لماذا الإمام ابن مهدي الطبري؟ فلأنه كان من تلاميذ الشيخ الأشعري المباشرين، وكان عالمًا موسوعيًّا وإمامًا بارزًا كثير التصنيف في مختلف العلوم، يقول عنه السبكي: "كان من المبرزين في علم الكلام والقوامين بتحقيقه، وله كتاب تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات، وكان متفننًا في أصناف العلوم...، مصنفا للكتب في أنواع العلوم حافظا للفقه والكلام والتفاسير والمعاني وأيام العرب فصيحًا مبارزًا في النظر ما شوهد في أيامه مثله"(١). وتدل هذه العبارات على علو كعب الإمام ابن مهدي الطبري رحمه الله، ونبوغه في العلوم اللغوية والشرعية بعامة، فنحن أمام شخصية موسوعية متعددة المواهب.

٢- بيان مذهب الإمام ابن مهدي الطبري في هذه المسألة، فقمت بجمع المادة العلمية فيها، وتتبعت أراء الإمام الطبري من كتابه تأويل الآيات المشكلة، وبينت أنه كان متبعًا لشيخه الأشعري فيها، وإبطاله قول من خالف أهل السنة من المجسمة الذين يجعلون الله تعالى جسمًا

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي،(٣/ ٤٦٦ - ٤٦٧)، وراجع: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٢٦/ ٦٨٣).

كالأجسام، والمشبهة الذين يشبهون الله بخلقه، والحشوية المثبتة الذين يثبتون لله تعالى المعنى الحسي الظاهر ويتسترون بالبَلْكَفَةِ- بلا كيفٍ-، ونقضه[١] لأدلتهم، ورده عليهم بالأدلة والبراهين، وبيانه مذهب أهل السنة فيها؛ مساهمة في خدمة هذا المذهب الجليل.

٣- التأكيد على أن أخر ما ألف الشيخ الأشعري هو (اللمع) وليس (الإبانة) كما يدعي مدعو السلفية، والدليل على ذلك أن تلامذة الشيخ الأشعري المباشرين قد قاموا بتأويل الصفات الموهمة للتشبيه، وبينوا ذلك في كتبهم كما عند الشيخ الطبري في كتابه تأويل الآيات المشكلة والذي هو موضوع بحثنا، فلو كان الإبانة هو آخر ما ألف الشيخ الأشعري، لما أوَّل تلامذته المباشرين هذه النصوص، ولأثبتوها في كتبهم، لكنهم أولوا هذه النصوص في كتبهم ولم يثبتوها، فدل ذلك على أن (اللمع) هو آخر ما ألف الشيخ الأشعري وليس الإبانة.

فهذه الأسباب مجتمعة دفعتني إلى إفراد هذا الموضوع ببحث خاصّ يتناوله بشيءٍ من العناية والتفصيل، مبينا معنى التأويل، وموضحًا أن مذهب أهل السنة هو التأويل الإجمالي أو التفصيلي، وأنه مذهب الشيخ الأشعري، وهو الذي قد مات عليه، ومذهب تلامذته المباشرين وغير المباشرين من بعده، ومبطلا قول المجسمة والمشبهة والمثبتة في هذه المسألة؛ سيرًا على خطى الأكابر المتقدّمين من أهل السنة في تأويل الصفات الخبرية.

---

(١) معنى النقض: فهو إبطال السائل دليل المعلل- صاحب الدعوى- بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على بطلانه، وعدم استحقاقه للاستدلال به من التخلف، أو استلزام المحال. راجع: شرح الرشيدية, للشيخ عبد الرشيد الجونغوري الهندي، ص٣١-٣٣، ورسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة, د/محمد محيى الدين عبد الحميد, ص٦٧,٦٨، ومدخل لدراسة أدب البحث والمناظرة, د/ سامي عفيفي حجازي, ص٤٤,٤٥ .

وأما عن المنهج المتبع في هذا البحث:

- فقد اتبعت المنهج الاستقرائي: وذلك في جمع وتتبع رأي الإمام محمد بن مهدي الطبري في قضية التأويل من خلال كتابه: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان.
- كما اتبعت المنهج الوصفي التحليلي: وذلك في جانب العرض والتحليل لرأي الإمام ابن مهدي الطبري في هذه القضية.
- وكذلك اتبعت المنهج النقدي: وذلك في مناقشة آراء العلماء في هذه المسألة، وهو المنهج الذي عوّلت عليه في جانب الموازنة والتعليق.

خطة البحث:

قسّمتُ البحث إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدّمة: فضمّنتُها دوافع اختياري لهذا البحث، والمنهج المتبع فيه.

وأما المبحث الأول: ففي تنزيه الله تعالى عن التجسيم والتشبيه عند الإمام ابن مهدي الطبري، وذكر الأدلة على ذلك.

وأما المبحث الثاني: ففي تأويل الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه.

وأما الخاتمة:

فقد ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

ثم حلَّيت البحث بثبت بأهم المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات، حتى يسهل مطالعته، والاستفادة منه، وقد ذكرت في فهرس المصادر والمراجع بيانات الكتب والمؤلفات كاملة، واكتفيت بذكر اسم الكتاب والمؤلف والجزء والصفحة في الهامش؛ تسهيلا على القارئ، وتجنبا لتكرار البيانات، وتقليلا لعدد الصفحات، والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

تَنْزِيهُ اللهِ تَعَالَى عَنِ التَّجْسِيمِ وَالتَّشْبِيهِ عِنْدَ الإِمَامِ الطَّبَرِيِّ، وَذِكْرُ الأَدِلَّةِ عَلَى ذَلِكَ

أولا: منهج الإمام ابن مهدي الطبري في النصوص الموهمة للتشبيه:

المتأمل في كتاب تأويل الصفات للإمام ابن مهدي الطبري يجد أنه يتعامل مع النصوص الموهمة للتشبيه- نصوص الصفات الخبرية- وفق القواعد الآتية:

١- ضرورة نفي التشبيه:

ينفي الإمام الطبري تشبيه الله تعالى؛ لمنافاة ذلك لقدمه تعالى، يقول: "ولا يوصف القديم جل جلاله بما لا يليق به"(١). ومعلوم أن نفي التشبيه استنادًا إلى استلزامه الحدوث في حق الباري هو حجة الإمام الأشعري في كتابه اللمع(٢).

٢- التأويل التفصيلي(٣) لبعض النصوص الموهمة للتشبيه بما يليق بذاته

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص ٩٠.

(٢) راجع: اللمع للأشعري: ١١٤.

(٣) التأويل يأتي بمعنى التفسير, ومنه قول الجوهري:" التأويل تفسير ما يئول إليه الشيء, وقد أوله تأويلا وتأوله" راجع: مختار الصحاح: مادة أول ص٢٥. ويأتي التأويل بمعنى المرجع والمصير قال ابن منظور:" هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه" راجع: لسان العرب مادة أول (٣٣/١١).

وأما اصطلاحا: فهو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر يحتمله لقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. يقول الفيروزآبادي: "أما التأويل فصرف معنى الآية بوجه تحتمله الآية, ويكون موافقا لما قبله, ملائما لما بعده, واشتقاقه من الأول وهو الرجوع. فيكون التأويل بيان الشيء الذي يرجع إليه معنى الآية ومقصودها. راجع: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز, الفيروز آبادي, (٧٩/١).

ويقول الإمام إبراهيم اللقاني: "والتأويل: إخراج اللفظ عن ظاهره لدليل ولو مرجوح، أما إخراجه عنه لغير دليل فلعب وعبث" هداية المريد، إبراهيم اللقاني،(٤٩٣/١).

أقول: وشرط التأويل: ١-أن يكون موافقا لقواعد الدين, فلا يتعارض مع أصل ثابت من أصول الدين.

٢-وأن يكون موافقا لقواعد اللغة, أي أن يكون المعنى من ضمن المعاني الموضوعة للفظ في اللغة العربية.

٣- أن يكون هناك موجب للتأويل, بأن يكون ظاهر النص مخالفا لقاعدة مقررة معلومة من الدين =

تعالى:

فقد أوَّل الإمام ابن مهدي الطبري النصوص الموهمة للتشبيه مع التقيد بقواعد اللغة العربية في تحديد المعنى المختار اللائق بذاته تعالى من معاني النصوص الموهمة للتشبيه، مستشهدا عليه باللغة العربية من أقوال العرب والشواهد الشعرية من ذلك تأويله الاستواء بالاعتلاء، فهو علو ليس بالقعود ولا المماسة ولا المباينة، ولا الاستيلاء، فيقول: "اعلم عصمنا الله وإياك من الزيغ برحمته أن الله سبحانه في السماء، فوق كل شيء، مستو على عرشه، بمعنى أنه عال عليه، ومعنى الاستواء: الاعتلاء، كما يقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح، يعني: علوته، واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي، بمعنى: علا في الجو، فوجد فوق رأسي، والقديم جل جلاله عال على عرشه، لا قاعد ولا قائم، ولا مماس له، ولا مباين، والعرش ما تعقله العرب وهو السرير"(١).

وتفسير الإمام ابن مهدي الطبري الاستواء بالعلو مع نفي المباينة وغيرها من لوازم الحلول يدل على أنه ليس علو جهة على نحو ما تتصف به الأجسام، وإنما علو المكانة لا المكان.

وتأويل الساق في قوله تعالى: "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ"[القلم: ٤٢] بشدة الأمر(٢)، وتأويل الجنب في قوله تعالى: "مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ"[الزمر: ٥٦] بطاعة الله وأمره(٣).

=

بالضرورة. راجع: تأويل السلف لصفات الله, لشيخنا الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري, ص٢٣,٢٢, ومسائل العقيدة بين التفويض والإثبات والتأويل,د/ عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز, ص١٥٥, والمجاز والتأويل بين المثبتين والنافين,د/ عبدالله محي عزب, ص٤٥,٤٤.

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص ١٤٤.

(٢) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص ٩٤

(٣) راجع: نفس المصدر السابق ص ٩٦

٣- التفويض (التأويل الإجمالي) في بعض النصوص مع نفي المعاني المحالة:

ويظهر ذلك جليًّا عند حديث الإمام الطبري عن (اليد)، فقد نقل وجوها لمعنى كلمة اليد وهي: القوة، النعمة، والجارحة، والنفس والذات، وقام باستبعاد هذه المعاني ثم قال: "فإذا بطلت هذه الوجوه بأسرها، لم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ بها، كما جاء عن الله سبحانه، من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ"(١)، فهو يشير إلى أنها يد صفة بلا تحديد للمعنى، وأكد ذلك بقوله:

"صح عندنا أن الله سبحانه خلق آدم بيده التي هي صفته، لا يد جارحة ولا يد قوة ونعمة"(٢).

ثانيا: الأدلة على تنزيهه تعالى عن التجسيم والتشبيه عند الإمام ابن مهدي الطبري:

يرى الإمام ابن مهدي أن الله تعالى يستحيل عليه كل نقص، فهو سبحانه مخالف للحوادث التي ينالها العدم(٣)، ومنزه عن الجسمية وتوابعها وعن مشابهة المخلوقين، فإذا ما وجدنا نصًّا يوهم ظاهره معنى يستحيل عليه تعالى كمشابهة الله بخلقه، وكالجسمية وتوابعها، فإنه يجب تأويل هذا النص من أجل تنزيه الله تعالى عما لا يليق به.

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٨

(٢) السابق ص ١٩٥

(٣) فالله- تعالى- مخالف للحوادث التي ينالها العدم أي: يقوم بها ويضاف إليها سابقًا كان أو لاحقًا، ومعنى مخالفته تعالى للحوادث: أي عدم مماثلته- تعالى- للمخلوقات في الذات، والصفات، والأفعال، فذاته ليست كذواتنا، وصفاته ليست كصفاتنا، وأفعاله ليست كأفعالنا. راجع: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، الباجوري، ص٣٦، وحاشية الأمير، ص ٦٧,٦٦، وعقيدتنا، لشيخنا الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري، ص ١٣٦.

١- أدلة نفي التجسيم عنه تعالى:

يرى الإمام ابن مهدي الطبري أنه تعالى منزه عن الجسمية وتوابعها فهو سبحانه ليس جسمًا، ولا يوصف بشيء من أوصاف الجسمية وقد استدل على تنزيهه تعالى عن الجسمية وتوابعها **بدليلين:**

الأول: أنه تعالى ليس جسمًا؛ لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، فالجسم مركب من أجزاء وهي الجواهر الفردة، وكل مركب محتاج إلى أجزائه التي تركب منها عقلية كالجنس والفصل، أو حسية كالجواهر الفردة، أو مقدارية كالأبعاض، وإلى من يركبه، ولا شيء من المحتاج بواجب الوجود لذاته؛ لأن الاحتياج أمارة الإمكان، وهو -الإمكان- ينافي الوجوب الذاتي.

ويمكن صياغة هذا الدليل في صورة قياس استثنائي مفاده: لو كان الله تعالى جسمًا لكان مركبًا من أجزاء، ولكان محتاجًا إلى هذه الأجزاء، وإلى من يركبه، لكن التالي باطل وهو تركيبه تعالى واحتياجه، فالمقدم مثله وهو كونه تعالى جسمًا، وثبت نقيضه، وهو أنه تعالى ليس بجسم.

أما عن بطلان التالي: هو تركيبه تعالى واحتياجه؛ فلأنه تعالى واجب الوجود لذاته أي أنه لا يحتاج إلى شيء ويحتاج إليه كل شيء؛ لأن الاحتياج أمارة الإمكان، وهو يتنافى مع الوجوب الذاتي، فالله واحد في ذاته، فوحدة الذات تنفي التركيب: بمعنى عدم تركب ذات الله تعالى من أجزاء مثلما تتركب سائر ذوات المخلوقين، فهو تعالى لا يتركب من أجزاء، وتنفي التعدد: بمعنى عدم وجود إله ثان مع الله، عدم وجود شريك لله. وفي هذا يقول ابن مهدي الطبري: "فإن قيل: فما الدليل على أن الصانع ليس بجسم؟ قيل له: ... إن حقيقة الجسم أن يكون طويلًا عريضًا عميقًا، فمن كان ذلك وصفه، فلا يكون شيئا واحدا، ومما يدل على ذلك قول الخاصة والعامة: إن

فلانًا أجسم من فلان، إذا كان أطول وأعرض منه. كما يقول: إنه أشد سوادا من فلان، إذا كان أكثر سوادًا منه، فالمعول في ذلك على كثرة الأجزاء، كما أن المعول فيما ذكرنا على كثرة السواد وإثباته"[١].

الثـاني: أنـه يمتنـع تسمية الله تعـالى بالجسم؛ لعدم ورود الشرع بـه؛ لأنه تعالى لم يسم نفسه جسما، وأسماء الله تعالى عندنا توقيفية[٢]، وفي هذا يقول ابن مهدي: "إن الله سبحانه لم يسم نفسه جسما، ولا اتفق المسلمون عليه، ونحن لا نسمي الله باسم لم يتفق المسلمون عليه، ولا سمى هو نفسه به"[٣].

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٦٦ بتصرف.

(٢) توقيفية: أي يتوقف جواز إطلاقها عليه تعالى على ورودها في كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع؛ لأنه غير خارج عنهما، فلا نثبت لله اسمًا إلا إذا ورد بذلك توقيف من الشارع. راجع: أصول لدين, للبغدادي، ص١١٦ما بعدها، والإرشاد، للجويني، ص١٤٣، والمقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، للغزالي، ص١٥٥، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠٨،وشرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٢١,١٨، والأبكار، للآمدي(٢/٥٠١)، وشرح المقاصد، للتفتازاني،(٤/٣٤٥,٣٤٤)،وشرح المواقف، للجرجاني،(٨/٢٣٣,٢٣٢)،وهداية المريد, للإمام اللقاني، (١/٤٧٧-٤٧٩)، وحاشية الأمير, ص٩٨,٩٧, وتحفة المريد, للبيجوري, ص٥٥، والتعليقات على شرح العقائد العضدية، للسيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده, ص٤٩٣.

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٦٦.

ومما يدل على كونه تعالى ليس جسما: أنه لو كان جسما للزم حدوثه, أي: لكان محدثًا مثل الأجسام محتاجًا مثلها إلى صانع فإما أن تقول المجسمة: بأن الخالق والمخلوق حادثان، وإما أن يقولوا: إن المخلوق والخالق قديمان، وكلاهما محال، إذن الله ليس جسمًا.

و أيضا لو كان الباري جسمًا لاستحال أن يخلق جسما مثله، فإما أن يتخلى المجسمة عن تجسيمه تعالى، وإما أن يقولوا: إنه تعالى ليس خالقًا للعالم، وهذا باطل فلزم الأول .

فالله سبحانه ليس له أبعاض ولا أجزاء؛ لما فيه من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزءًا. راجع في نفي الجسمية عن الله تعالى: الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني،ص٤١٣, وأصول الدين, للغزنوي، ص٦٧، والمسايرة في علم الكلام، للكمال بن الهمام, ص١٤، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين, للإمام فخر الدين محمد الرازي, ص١٥٥-١٥٨, وأبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، (٢/١٣-١٦)، وشرح المواقف، للشريف الجرجاني،(٨/٢٩,٣٠)، وعمدة المريد، للإمام اللقاني، (١/٣٦٦,٣٦٧).

اعتراض وجوابه:

فإن قيل: إنه تعالى فاعل، وكل فاعل جسم؛ إذ لا يوجد فاعل ليس جسمًا، إذن الله تعالى جسم.

وقد أجاب الإمام ابن مهدي الطبري على هذا الاعتراض: بأنه يلزم من هذا الاعتراض أن يكون الله تعالى مركبًا محدثًا طويلًا ذا جوارح؛ لأننا لا نجد فاعلًا خاليًا من هذه الصفات، وهو تعالى منزه عنها، فيلزمهم – المجسمة– أحد أمرين: إما أن يصفوا الله بهذه الصفات، وإما ألا يصفوه بالجسمية، وبهذا يبطل اعتراضهم المذكور. وفي هذا يقول ابن مهدي: "واعلم أن المجسمة اعتلَّت بأن الله جسم بما قد صح أنه فاعل، ولم يجدوا فاعلًا ليس بجسم، قالوا: فوجب لذلك أن يكون معبودهم جسمًا. فألزموا: أن يكون معبودهم مؤلفًا، محدثًا، طويلًا، ذا جوارح مختلفة، محلًّا للصفات؛ لأنهم لم يجدوا فاعلًا خارجًا عن هذه الصفة، فلم يكن لهم إلا أحد أمرين: إما أن يعطوا القياس حظه، فيصفوه بجميع هذه الصفات، أو ينقضوها"(١).

فإن قيل: إذا كان القديم شيئًا لا كالأشياء، فما أنكرتم أن يكون جسما لا كالأجسام؟

قيل له: لو لزم ذلك للزم أن يكون صورة لا كالصور، وشخصًا لا كالأشخاص، وشبحًا لا كالأشباح، وجوهرًا لا كالجواهر، وجسدًا لا كالأجساد من حيث كان شيئًا لا كالأشياء، فإن الشيء سمة لكل موجود، وقد سمى الله نفسه شيئًا حيث يقول: "قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ"، ولم يسم نفسه جسمًا في موضع، ولا اتفق المسلمون عليه، فلم يجب القول بالجسم، ووجب القول بالشيء(٢). فالنصوص المتشابهة لا تفهم على ظاهرها هذا باتفاق أهل الحق.

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٦٧

(٢) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٦٦،٦٧.

٢- الأدلة على نفي التشبيه عنه تعالى:

يرى الإمام ابن مهدي الطبري أن الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين، وقد استدل على مخالفته تعالى للحوادث وعدم مشابهته تعالى لشيء من مخلوقاته بقياس الغائب على الشاهد: أي بما نشاهده بأعيننا(١) في المصنوعات الحادثة، وكيف أن كل صنعة لا تشبه صانعها، فكذلك كل مخلوق لا يشبه خالقه، فالله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء من مخلوقاته، يقول الطبري: "فإن قيل: من أين نعلم أنه لا يشبه خلقه؟ قيل له: نعلم ذلك بشاهدة من المحدثات المصنوعات فيما بيننا، وذلك أن كل صنعة لا تشبه صانعها، كالكتابة لا تشبه الكاتب، والبناء لا يشبه الباني، فإذا وجد كل صنعة مخالفة لصانعها، دل ما ظهر لنا من ذلك على ما غاب عنا، وعلمنا أن صنعة الباري لا تشبهه"(٢).

وقد رد الإمام ابن مهدي الطبري على المشبهة الذين شبهوه تعالى بخلقه، وذهبوا إلى أنه تعالى له رِجْلٌ وعَينٌ وقلب وغير ذلك من الجوارح التي وردت في النصوص القرآنية وفي السنة النبوية، واستدلوا على ذلك – تشبيه الخالق بالمخلوق- بالنصوص المشعرة بإثبات الجهة، أو الجسمية، أو الصورة، أو الجوارح لله تعالى، فمما يوهم الجهة قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[النحل:٥٠], ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾[الملك:١٦], ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥], ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج:٤]، ومما يوهم الجسمية: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾[البقرة:٢١٠]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر:٢٢]، وحديث الصحيحين: "ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول: من

(١) والمشاهدة هي إحدى البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل على صحتها وصدقها.
(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٦٥،٦٦.

يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟"(١).

ومما يوهم الصورة ما رواه أحمد والشيخان أن رجلًا ضرب عبده فنهاه النبي (صلى الله عليه وسلم) وقال: "إن الله خلق آدم على صورته"(٢).

ومما يوهم الجوارح: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن:٢٧]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:١٤]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح:١٠]، فالمشبهة قالوا: يجب إثبات ذلك -أي إثبات العين والأذن واليد والرجل والقلب- لله تعالى بدليل أن الله تعالى عيَّر المشركين في عبادتهم الأًصنام، وقرعهم بذلك، فقال: { أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا}[الأعراف: ١٩٥]، فدل على أنه إنما قرعهم بذلك من حيث أثبت لنفسه رِجْلًا وعينا ويدا(٣).

وقد أجاب الإمام الطبري على هذه الشبهة إجمالًا: بأنه ليس كل ما قرعهم الله تعالى به، فقد أوجبه لنفسه وأثبته لها؛ إذ "قد قرعهم بقوله:{قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ}[الإسراء: ٥٠، ٥١] يعني: موتا، ولا يجب أن يكون القديم سبحانه موصوفا بشيء من ذلك، وكذلك قوله سبحانه:{ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا}[الفرقان: ٣]، فلا يجب أن يوصف القديم أنه يملك

---

(١) صحيح البخاري من حديث أبي هريرة, كتاب التهجد, باب الدعاء والصلاة في آخر الليل [٦٣/٢], وصحيح مسلم, كتاب المستغفرين بالأسحار, باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه[٥٢٢,٥٢١/١].

(٢) صحيح البخاري, باب بدء السلام, [٥٠/٨ برقم: ٦٢٢٧], وورد في وصحيح مسلم, كتاب البر, باب النهي عن ضرب الوجه,[٢٠١٧/٤ برقم: ٢٦١٢], ومسند الإمام أحمد بن حنبل, باب: مسند أب هريرة رضي الله عنه, [٢٧٥/١٢ برقم: ٧٣٢٣], تحقيق: شعيب الأرنؤوط, وحكم عليه فقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين, الناشر: مؤسسة الرسالة, الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

(٣) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٦٨-٧٠.

لنفسه شيئا من ذلك، فالتقريع يحتمل معان منها: أن ذلك كما قرعهم يوم القيامة فقال لهم:{ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ}[القصص: ٦٢]، وقال سبحانه:{وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ}[يونس: ٣٨]، وقال لأهل الباطل : {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}[البقرة: ١١١]، والله سبحانه لا يوصف على أن يأتي ببرهان على الباطل، ولا بإثبات شريك له من حيث ما عجزوا عنه(١).

وأما عن رد الإمام ابن مهدي الطبري على المشبهة تفصيلًا فهذا ما نتحدث عنه في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى.

(١) راجع: المصدر السابق، ص٧٠،٧١.

المَبْحَثُ الثَّانِي

تَأْوِيلُ الآيَاتِ وَالأَحَادِيثِ الَّتِي يُوهِمُ ظَاهِرُهَا تَشْبِيهَ اللهِ تَعَالَى بِخَلْقِهِ

فقد أوَّل الإمام ابن مهدي الطبري الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه؛ لوجوب تنزيهه تعالى عن مماثلة الحوادث ومشابهة المخلوقين، فإذا ورد في القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة، أو الجسمية، أو الصورة، أو الجوارح، فإنه يجب تأويل هذه النصوص، وبيَّن المراد من هذه النصوص، وأوضح معانيها، ورد على المشبهة في هذه الشبهة تفصيلًا، وبين فساد قولهم.

أولا: ما يوهم ظاهره الجوارح والجسمية، وموقف الإمام ابن مهدي الطبري منها:

١ – موقف الإمام ابن مهدي الطبري من إثبات اليد، واليمين، والكف، والقبضة.

أ – اليد: يرى الإمام الطبري أن اليد في كلام العرب تطلق على معان مختلفة: فتطلق على القدرة والقوة، وعلى النعمة، وعلى الجارحة، وعلى النفس والذات، وعلى الملك، وبين الشيخ ابن مهدي أن الله سبحانه منزه عن يد الجارحة؛ لأنها توهم التركيب في حقه تعالى، أي تركب ذات الواجب من هذه الأجزاء الحسية، والواجب تعالى لا تركيب فيه لعدم احتياجه إلى شيء أصلًا، تعالى الله أن تكون له جارحة يزاول بها عمله، فقال: "وقد انتفى أن تكون اليد الجارحة؛ لأن الله تعالى ليس بمتبعض ولا بمتجزئ ولا مصور، فيستحيل أن تكون يد جارحة"[(١)].

ويرى الإمام ابن مهدي أن اليد تستعمل في كلام العرب مجازًا عن القوة والقدرة، والنعمة، والذات، والملك، لذا فهو قد أوَّل اليد بمعان مختلفة على حسب ما يقتضيه سياق النصوص–الآيات والأحاديث–، **فأولها تارة:**

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٣٨.

بـالقوة والقـدرة كمـا فـي قولـه سبحانه: {وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ}[ص: ١٧]، فقال:"أي ذا القوة"[١]، وكما في قول المسلمين: الأشياء كلها بين يدي الله أي بالقدرة والإحاطة، فقال: "اعلم أنهم قالوا ذلك لموضع جري قدرته عليها، وإحاطته بها"[٢].

وتارة: بالنعمة وبكثرة الجود والعطاء والإحسان كما روي في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم لنسائه: "أطولكن يدا أسرعكن موتا بعدي"[٣]، قال: فكن يتذارعن، فكانت سودة أطولهن يدا، فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت زينب -بنت جحش- أولهن موتا بعده، فقلن: كيف قال رسول الله ما قال: ثم ذكرن أنها أطولهن يدًا في الخير، فصح أن العرب تعبر عن النعم والأفضال باليد واليمين"[٤]. فمعنى قوله: أطولكن يدًا: أي أكثركن نِعَمًا وفَضْلًا وجُودًا، فالإمام ابن مهدي أول اليد في هذا الحديث بكثرة الجود والعطاء والإحسان، وكما في قول العرب: "كم من يد لك عندي"، و"كم من يد لي عند فلان"، أي: كم من نعمة قد أسديتها له"[٥].

وتارة: بالنفس والذات كما في قوله: {مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا}[يس: ٧١]، أي ذواتنا، فلما كان الله سبحانه هو الفاعل "ولا يقال لليد: فعلت، علمنا أن ذلك على التوسع، وأن معناها مما عملناه نحن"[٦]، وكما في قوله صلى الله

(١) المصدر السابق، ص١٣٧،

(٢) السابق، ص٩٢.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب فضل صدقة الصحيح الشحيح،(٢/ ١١٠حديث رقم:١٤٢٠)، وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل زيبن أم المؤمنين رضي الله عنها، (٤/ ١٩٠٧ حديث رقم: ٢٤٥٢).

(٤) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٨،٢٢٩.

(٥) المصدر السابق، ص١٣٧

(٦) السابق، ص١٣٩.

عليه وسلم: "عليكم بالجماعة فإن يد الله مع الفسطاط"(١)، أي أن الله تعالى -ذاته- مع أهل الأمصار والسواد الأعظم، وأن من شذ منهم وفارقهم فليس على الحق، فأَوَّلَ اليد في هذا الحديث: بالذات، فقال: "فاليد -ههنا- بمعنى الذات، كقوله تعالى: {مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا}[يس: ٧١]، أي مما عملناه، وكقوله:{ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ} [النساء: ٢٥]، أي مما ملكتم أنتم، وكقوله:{بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ} [البقرة: ٢٣٧]، أي: يملك عقدة النكاح بنفسه؛ لأنا رأينا من يملكه وهو أقطع اليدين"(٢).

<u>وتارة: بالملك</u> كما في قوله:{أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ}[البقرة: ٢٣٧] أي بملكه، فقال: "أي الذي بيده ذلك-بملكه-"(٣).

<u>لكنه عندما قام بتفسير قوله تعالى:</u> {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥] بين أن المراد باليد في هذه الآية الصفة، أي بصفتي، فقال: "ومنها: يد صفة كما في قوله:{خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥] وهي غير معقولة فيما بيننا"(٤). فبين أن الكيف غير معقول؛ لأن الكيف عرض، والله سبحانه -ذات متصفة بصفات- منزه عن الجواهر والأعراض؛ لأنها خاصة بالممكنات، وهو سبحانه واجب الوجود؛ لذا فالإمام الطبري وضح معنى اليد في هذه الآية بالصفة، فهو يفضل التفويض على التأويل ويرى أن قراءتها تفسيرها أي أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها، يقول:

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان بلفظ:"عليكم بالجماعة؛ فإن يد الله على الجماعة" باب في رحم الصغير، وتوقير الكبير، (١٣/ ٤٢٦ حديث رقم١٠٥٧٤)، وكشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس،إسماعيل بن محمد العجلوني(ت: ١١٦٢هـ)، حرف الهمزة، حرف الباء الوحدة، (١/ ٢٨٤ حديث رقم: ٨٩٩).

والفسطاط في كلام العرب:هي المدينة التي فيها يجتمع الناس. وكذلك قيل لمصر: فسطاط. راجع: كشف الخفاء، العجلوني،(١/ ٢٨٤)، وتأويل الآيات المشكلة، محمد بن مهدي الطبري، ص١٦٧.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٦٧.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٤) السابق، ص١٣٧.

"لم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ بها كما جاء عن الله سبحانه، من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ"(١).

ورفض تأويل هذه الآية بالقدرة والقوة، أوالنفس والذات، أوالملك، أوالنعمة، أو الجارحة، وبين أنه لا يمكن أن تأول اليد في هذه الآية {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥] بالقدرة والقوة؛ لأنه يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين في قوله: {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} من حيث إن سائر المخلوقات إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة، فقوله:{خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} لو كانت يد قوة "لكان قد سوى –تعالى– بين آدم صفيه، وإبليس عدوه في ذلك، ولم يخص به آدم بشيء لم يخص به إبليس، ولو كان ذلك كذلك، فما معنى قوله: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥]، ولولا أن إبليس علم أنه قد خص آدم –عليه السلام– من جهة الخلقة بشيء لم يخصه به، لقال: وخلقتني –أيضا– بما خلقته به؟"(٢).

مناقشة قول الطبري بمنع تفسير اليد هنا بالقدرة:

إن قول الإمام الطبري بامتناع حمل اليد في هذه الآية على القدرة والقوة؛ لأنها لو كانت يد قوة، لكان قد سوى بين آدم صفيه، وإبليس عدوه في ذلك، وللزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين في قوله:{ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥] من حيث إن سائر المخلوقات إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة.

يمكن الجواب عليه: بأنه يجوز أن يكون فائدة تخصيص آدم –عليه السلام– بذلك التشريف والتكريم له، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد، وأضافهم بالعبودية إلى نفسه فقال:{ إِنَّ عِبَادِي} [الحجر: ٤٢]، وكما خصص الكعبة بالإضافة إلى نفسه فقال تعالى: {أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ}[البقرة: ١٢٥].

(١) السابق، ص١٣٨.
(٢) السابق، ص١٣٧.

فإن قيل: إن اليدين مذكورتان بصيغة التثنية، وقدرة الرب تعالى واحدة.

قلنا: إنه قد يعبر باليدين عن القدرة وكذلك بلفظ اليد، ولا امتناع في اللغة عن التعبير بالتثنية، أو الجمع عن الواحد، فالتثنية لا تدل على حصول العدد، ومنه قوله تعالى: {فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً}[المجادلة: ١٢]، فيكون المراد بقوله: {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥]: أي بقدرة كاملة، ولم يرد بقدرتين[١].

وبين ابن مهدي أنه يستحيل أن تكون اليد في هذه الآية بمعنى الجارحة؛ لإيهامها التركيب والاحتياج، وسبحانه منزه عن ذلك. فقال: "وقد انتفى أن تكون اليد الجارحة؛ لأن الله تعالى ليس بمتبعض ولا بمتجزئ ولا مصور، فيستحيل أن تكون يد جارحة"[٢].

وأوضح أنه لا يحتمل أن تكون اليد في هذه الآية بمعنى النفس والذات؛ نظرا للاشتراك في ذلك بين آدم وإبليس فكلاهما بذاته تعالى "فالاشتراك في ذلك يقع بين عدوه ووليه، فما معنى أمره له بالسجود له، والاشتراك حاصل، والاختصاص معدوم؟"[٣].

ونفي أن تكون اليد في هذه الآية بمعنى النعمة، نظرًا للاشتراك في ذلك بين آدم وإبليس، فقال: "ومعنى يد النعمة أيضًا يفسد؛ للاشتراك في ذلك"[٤].

ورفض كذلك تأويل اليد في هذه الآية بالملك أي بملكي، كما في قوله: {بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ}[البقرة: ٢٣٧]، أي: بمكله، فعقدة النكاح إليه، وإن

---

(١) راجع: أساس التقديس, للرازي, ص١٦٥، والأبكار, للآمدي،(٤٥٥/١)،وشرح المقاصد, للتفتازاني، (١٧٥/٤)، وشرح المواقف, للجرجاني،(١٢٦,١٢٥/٨).

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٣٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) السابق

كان أقطع اليدين؛ نظرًا للاشتراك في ذلك بين آدم وإبليس فكلاهما بقدرة الله وبملكه. فقال: "فإن اعتل معتل في دفع ما قلناه بقوله سبحانه: {بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ}[البقرة: ٢٣٧]، فقال: قد يقال: بيده، وإن كان أقطع اليدين! قيل له: معنى ذلك: أن عقدة النكاح إليه، وأنه يملكها، فيجب أن يكون قوله: {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[ص: ٧٥] بملكي، وقد أفسدنا هذا التقسيم فيما تقدم من كلامنا بموجب الاشتراك في ذلك"[(١)].

ويرى الإمام ابن مهدي الطبري أن اختياره التفويض في هذه الآية أي اختيار اليد بمعنى الصفة لا يقوم على قياس الشاهد على الغائب؛ لأنا "قد نثبت فاعلا في الغائب قديمًا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وإن كنا في الشاهد لا نعقل موجودًا إلا جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا، فإن صح ذلك كله، مع خروجه عن حكم الشاهد، صح لغيرك إثبات اليد للقديم من غير رجوع في تفسيرها إلى أكثر من إطلاق اللفظ بها، كما جاء في القرآن، من حيث جاز لكم ذلك في الفاعل، والعالم، والقادر، والموجود"[(٢)]. فإذا بطلت هذه الوجوه بأسرها "لم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ بها كما جاء عن الله سبحانه، من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ"[(٣)]

وعندما تعرض لبيان قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَنَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ عَطَسَ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، فَحَمِدَ اللَّهَ بِإِذْنِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ رَبُّهُ: يَرْحَمُكَ رَبُّكَ يَا آدَمُ، اذْهَبْ إِلَى أُولَئِكَ الْمَلَائِكَةِ إِلَى مَلَأٍ مِنْهُمْ جُلُوسٍ، فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: وَعَلَيْكُمُ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى رَبِّهِ، فَقَالَ: هَذِهِ تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ بَنِيكَ بَيْنَهُمْ، وَقَالَ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ: اخْتَرْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، فَقَالَ: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ، ثُمَّ بَسَطَهُمَا فَإِذَا فِيهِمَا آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فَقَالَ: أَيْ رَبِّ مَا هَؤُلَاءِ؟ فَقَالَ:

---

(١) السابق.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٣٨.

(٣) المصدر السابق.

هَؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فَإِذَا كُلُّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَكْتُوبٌ عُمْرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ"(١)

بين أن المراد باليد في هذا الحديث "وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ": الصفة، فقال: "قد صح عندنا أن الله سبحانه خلق آدم بيده التي هي صفته، لا يد جارحة، ولا يد قوة ونعمة على ما تقدم القول منا في ذلك"(٢).

وفي هذا يظهر مدى تأثر الإمام ابن مهدي بشيخه الأشعري، فقد رفض الشيخ الأشعري تفسير اليدين بالجارحتين، أو النعمتين، أو القدرتين، وينتهي إلى أنهما "يدان ليستا كالأيدي خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت"(٣).

وقد قال الإمام الغزالي بمثل ذلك عند حديثه عن الاستواء فقال: "مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش والسماء، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربا إلى العرش والسماء، كما لا تزيده بعدا عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام، كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لا يحل في شيء، ولا يحل فيه شيء، تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق

---

(١) صحيح ابن حبان، كتاب التاريخ، باب ذكر خبر أوهم عالما من الناس أنه يضاد خبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي ذكرناه (١٤/ ٤٠،٤١ حديث رقم:٦١٦٧) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، وحكم عليه شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده قوي على شرط مسلم. وأخرجه الترمذي في تفسير القرآن. باب ومن سورة المعوذتين،(٣٣٦٨) عن محمد بن بشار بهذا الإسناد. وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

(٢)تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٩٥.

(٣) الإبانة، الأشعري، ص١٦٤، تحقيق: فوقية حسين.

الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان"[١].

ب- اليمين: بيّن الإمام الطبري أن اليمين يأتي في كلام العرب على معانٍ متعددة، فتارة: يأتي بمعنى القدرة والقوة والملك، وتارة: بمعنى العقوبة، وتارة: بمعنى المكانة العالية والدرجة السامية، وتارة: بمعنى النعمة والجود والإحسان، وأكد الطبري أن استعمال أي معنى من هذه المعاني يكون بحسب ما يقتضيه سياق النص، فنأخذ المعنى الذي يتناسب مع سياق النص مع تنزيهه تعالى عن المعنى الحسي الجسمي الظاهر في إطار "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"، فأول اليمين في قوله: {وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}[الزمر: ٦٧] بالقدرة والقوة والملك، أي بقدرته وملكه، وبين أن اليمين في كلام العرب يأتي بهذا المعنى كما في قول الشاعر:

إِذَا مَا رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ .... تَلَقَّاهَا عرَابَةُ بِاليَمِينِ

أي: بالقدرة والقوة، ومنه قوله تعالى: {فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ }[النساء: ٢٥] يريد به: الملك، يقول ابن مهدي في بيان معنى اليمين في قوله تعالى:{وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}[الزمر: ٦٧]:

"فإنه إخبار عن القدرة والملك"[٢].

وأول اليمين في قوله: {لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ}[الحاقة: ٤٥]، تارة: بالقوة، فقال: "إن اليمين-ههنا- القوة، وإنما أقام الله سبحانه اليمين مقام القوة؛ لأن قوة كل شيء في ميامنه"[٣]. وتارة أخرى: بالعقوبة؛ لأن أهل اللغة إذا أرادوا عقوبة رجل قالوا: خذ بيده، وافعل به كذا وكذا، "فكأنه قال: لو كذب علينا في شيء مما ألقيناه إليه، لأمرنا من يأخذه بيده، ثم عاقبناه بقطع الوتين، وهو عرق يتعلق به القلب، إذا انقطع مات صاحبه"[٤].

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي،(١/ ٩٠)

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٤١.

(٤) المصدر السابق .

وأول اليمين في قوله صلى الله عليه وسلم: "المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم وما ولوا"(١) بالمكانة العالية، والدرجة السامية، والمنزلة الرفيعة، ومنه قول العرب: "فلان عندنا باليمين"، إذ أرادوا بذلك إبانة جلالته ومحله، يقول ابن مهدي في بيان المراد بيمين الرحمن: "يراد به المنزلة الرفيعة والحظوة الجليلة...، ومنه قول الشاعر:

أَقُولُ لِنَاقَتِي إِذْ بَلَغَتْنِي .... لَقَدْ أَصْبَحت عِنْدِي بِاليَمِينِ

أراد: بالمحل الجليل"(٢).

أو أن المقصود بيمين الرحمن: أن المقسطين عن يمين عرش الرحمن على سبيل الإضمار في الكلام، فقال: "قد قيل: إن معناه: عن يمين عرش الرحمن، على سبيل مذهب العرب في الإضمار"(٣).

وأول اليمين في في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إن يمين الله سحاء لا يغيضها شيء الليل والنهار"(٤) بكثرة العطاء والجود والإحسان والنعم، فقال: "ومعناه: أن عطايا الله كثيرة، لا ينقصها شيء، وإلى هذا المعنى ذهب الشاعر حيث قال:

وَإِنْ عَلَى الأَوَابِدِ مِنْ عَقِيلٍ   فَتَىً كِلْتَا اليَدَيْنِ لَهُ يَمِينُ

---

(١) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما،(١١/ ٣٢ حديث رقم: ٦٤٩٢)، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين. الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢٧.

(٤) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي(ت: ٤٨٨هـ)،(٣/ ٢٢١)، ونص الحديث عند البخاري:" قال: يد الله ملأى لا تغيضها نفقة سحاء الليل والنهار" صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب وكان عرشه على الماء،(٦/ ٧٣ حديث رقم: ٤٦٨٤).

والعرب تعبر عن النعم والأفضال باليد واليمين"[١].

وأول قوله: "وكلتا يديه يمين" بالتمام والكمال في الجود والفضل والإحسان، ومنه قول العرب: "كلتا يديه يمين"، على من كثر جوده وكرمه وعطائه، فقال: "وأما قوله:(كلتا يديه يمين) فإنه أراد بذلك معنى التمام والكمال؛ لأن كل شيء فمياسره تنقص عن ميامنه من قوة وبطش وتمام، وكانت العرب تحب الميامن وتكره المياسر؛ لما في المياسر من النقصان، وفي الميامن من التمام، وتقول العرب لمن كان غاية في الجود والإحسان والفضل: كلتا يديه يمين، وإذا نقص حظ الرجل وبخس نصيبه، قيل: جعل سهمه في الشمال، وإذا لم يكن عنده اجتلاب منفعة، ولا دفع مضرة، قيل: ليس فلان باليمين ولا بالشمال، قال الفرزدق:

كِلْتَا يَدَيْهِ يَمِين غَير مُخْلِفَة   تزجِي المَنَايَا وَتُسْقِي المَجْدَ وَالمَطَرَا"[٢].

<u>ج – الكف</u>: وأوَّل الكف في قوله صلى الله عليه وسلم: "لما خلق الله آدم، ولم يخلق بيده شيئا غير آدم عطس آدم فأذن الله له، فشكر الله...، فقبض له رب العزة كفيه، فقال: يا آدم خذ أيتهما شئت. فقال: أخذت يمين ربي، وكلتا يديه يمين الخ"[٣] بالنعمة، "على مذهب العرب في تسمية النعمة والأثر الحسن كفا"[٤]، والمعنى: فقبض له رب العزة كفيه "يريد –والله أعلم–: نعمتيه، نعمة الطاعة، ونعمة التلذذ للدنيا، فاختار آدم عليه السلام يمين ربه، أي النعمة التي هي طاعة دون

غيرها، أي: دون الباطل، وكان أمر الدنيا عنده باطلا ولعبا ولهوا، فلم يرده"[٥].

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٨،٢٢٩.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٨،٢٢٩.

(٣) سبق تخريجه عند حديثنا عن اليد.

(٤) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢١٩.

(٥) المصدر السابق، ص١٩٣،١٩٤.

وبين أن المراد بالكف في قول الله تعالى في الحديث القدسي: "يا محمد. قلت: لبيك وسعديك. فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى. فقلت: ربي لا أدري. قال: فوضع كفه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما بين المشرق والمغرب"(١) أي النعمة، وعليه فمعنى قوله" فوضع كفه بين كتفي": أي "فوضع نعمته ومنته ورحمته بين كتفي على مذهب العرب في تسمية النعمة والأثر الحسن كفا"(٢)، ومعنى قوله:" فوجدت بردها" أي: "برد النعمة وأثرها، أي حتى وجدت آثار إحسانه ونعمته وامتنانه ورحمته في صدري، وصرف معنى هذا الحديث إلى ما يليق بالقديم سبحانه أولى من صرفه إلى ما لا يليق به، ويدعو إلى تشبيهه بخلقه تعالى الله عن ذلك"(٣).

د – القبضة: وأوَّل الإمام ابن مهدي القبضة في قوله تعالى: {وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}[الزمر: ٦٧] تارة: بإفناء الشيء، ومنه تقول العرب: قد قبضه الله إليه، يعنون به: أفناه الله في الدنيا وصيره إليه، فمعنى هذه الآية "والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على إفنائها"(٤).

وتارة أخرى: بالملك والقدرة، كما في قول العرب: ما فلان إلا في قبضتي، أي: في ملكي. وقولهم: قد قبض فلان الدار، بمعنى: قد صار في ملكه وقدرته. وقولهم: الأشياء في قبضة الله، "بمعنى: أنها في قدرته"(٥).

٢ – موقف ابن مهدي الطبري من إثبات العين والنظر.

أ – العين: يرى الإمام ابن مهدي الطبري أن العين في كلام العرب

(١) مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار، باقي مسند الأنصار، حديث بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. (٥/ ٣٧٨ حديث رقم: ٢٣٢٥٨)،وحكم عليه شعيب الأرنؤوط فقال: حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢١٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) السابق، ص١٣٩.

(٥) السابق .

تطلق على أكثر من معنى، فتطلق على: الجارحة-عين الإنسان أو الحيوان المكونة من اللحم والدم-، وعلى الجارية-عين الماء-، وعلى الجاسوس، وعلى الأشياء الثمينة -الذهب والفضة-، وعلى حرف الهجاء-العين- وعلى الحفظ والرعاية وترك الغفلة، مثل قولك لإنسان آخر: اجعل عينيك إلى متاعي بمعنى راعه ولا تغفل عنه "أي اصرف حفظك إليه"(١)

وأكد الإمام ابن مهدي الطبري على تنزيهه تعالى عن عين الجارحة أي العين بالمعنى الحسي الظاهر المكونة من اللحم والدم، والتي هي آلة مخلوقة يلحقها العطب والعمي عند إصابة العين، ويلحقها عدم الرؤية عند إطباق الجفن، ويرى أن تأويل العين بالحفظ والرعاية والعناية والرؤية، أفضل من إثبات هذا المعنى الحسي الظاهر، فقال: "فكان ذلك -تأويل العين بالحفظ والرعاية- أحسن من أن نجعل لله عينًا، والعين من الآلات مخلوقة؛ لأن من أدرك الشيء لو أطبق جفنه لم ير شيئًا، فإذا خفي عليه ما هو الحال، فكيف يعلم ما في غده؟ "(٢).

وبين الإمام ابن مهدي أن المراد من العين في قوله تعالى: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}[القمر: ١٤]، وقوله: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي}[طه: ٣٩]: الحفظ والكلأة. فمعنى{تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}: أي أنها تجري بالمكان المحوط بالكلأ والحفظ والرعاية، يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته، وتكتنفه رعايته، وصيغة الجمع للتعظيم. أو أن العين بمعنى: الرؤية، فيكون المراد بأعيننا أي: بمرأى منا.

ومعنى قوله: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي}، أي: حفظي ورعايتي، أو المراد بعيني: أي مرأى مني. فالإمام الطبري أول العين بالحفظ والكلأ أو بمعنى الرؤية، وفي هذا يقول: "قوله: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}[القمر: ١٤]، معناه: بحفظنا ومرآنا، من حيث لا يخفى علينا مكانها، وكذلك قوله: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٧٢

(٢) المصدر السابق.

عَيْنِي}[طه: ٣٩] أي حفظي ورعايتي لك"[١].

وعند بيان ابن مهدي لقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "إن ربكم ليس بأعور"[٢] أوضح أن الله تعالى منزه عن الآفات والتي منها العور، فقال: "العور نقص وآفة، والقديم عنه منزه، فإذا زال عنه–النقص–، ثبتت له الرؤية اللائقة به، لا العين التي هي آلة وجارحة؛ لأن ضد العور الرؤية، لا العين التي تجتمع مع فقدان الرؤية، وهذا بين لمن تدبره وألقى سمعه وهو شهيد"[٣].

ب – النظر: وأوَّل ابن مهدي النظر في قوله –صلى الله عليه وسلم–: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر"[٤]، وقوله: "الذي يجر ثوبه خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة"[٥] بنظر التعطف والرحمة، فمعنى قوله –صلى الله عليه وسلم–: "لا ينظر الله إليهم"، أي: لا يرحمهم. والنظر من الله سبحانه لعباده "إنما هو رحمة لهم، ورأفة بهم، وعائدته عليهم، ومنها ما يقول القائل لآخر: انظر إليَّ نظر الله إليك. أي: ارحمني رحمك الله"[٦].

٣ – موقف ابن مهدي من إثبات الوجه والضحك والفرح والتبشبش:

أ – الوجه: أوَّل الإمام ابن مهدي الطبري الوجه في قوله: {إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ}[الإنسان: ٩] بالذات، أي: لله، ومنه يقال: هذا وجه الرأي

---

(١) السابق.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حجة الوداع،(٥/ ١٧٧ حديث رقم: ٤٤٠٢) .

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٧٢.

(٤) صحيح ابن حبان، كتاب الحدود، باب ذكر بغض الله جل وعلا الشيخ الزاني وإن كان بغضه يشمل سائر الزناة (١٠/ ٢٦١ حديث رقم: ٤٤١٣)، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده حسن على شرط مسلم ،غير ابن عجلان: وهو محمد، فقد روى له مسلم متابعة، والبخاري تعليقا، وهو صدوق.

(٥) موطأ الإمام مالك، رواية يحيى الليثي، كتاب الجامع، (٢/ ٥٠٠ حديث رقم: ٢٦٥٤).

(٦) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٦٤.

أي: ذاته، وفي هذا يقول: "والوجه من الشيء هو بعينه، تقول العرب: هذا وجه الأمر، ووجه القوم، ووجه المتاع: إذا أخبرت عن الشيء بعينه، والوجه هو الشيء بعينه. وكذلك: وجه الطريق: هو الطريق بعينه، قال زيد بن عمرو بن نفيل في الجاهلية الجهلاء:

وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمَتْ لَهُ المُزْنُ تَحْمل عذبًا زلالًا

(أسلمت وجهي) أي نفسي.(لمن أسلمت له المزن) أي: لمن انقادت له المزن وهو السحاب"[١].

وأوَّل الوجه في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سألكم بوجهه فأعطوه"[٢] بالذات، فقال: "معناه: من سألكم بالله، ووجه الله هو الله"[٣]

أقول: وعبر بالوجه لأنه لما كان الوجه ذلك الجزء الذي لا يستغنى عنه في الدلالة على الذات، عبر به هنا عن الذات الإلهية على طريقة العرب في الاستعمال بإطلاق الجزء وإرادة الكل، فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية، حيث أطلق الجزء وهو الوجه وأراد الكل وهو الذات[٤].

<u>ب- الضحك:</u> يرى الإمام ابن مهدي أن الله تعالى منزه عن الضحك بكشر الأسنان، وفغر الفم، فالضحك بهذا المعنى منفي عنه تعالى "لا يجوز وصفه -تعالى- به؛ لما فيه من التشبيه الظاهر تعالى الله عن ذلك!"[٥]

وأوَّل الضحك في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة، يقاتل هذا فيقتله في

(١) المصدر السابق،،ص ١٣٣

(٢) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الرجل يستعيذ من الرجل،(٧/ ٤٣٣ حديث رقم: ٥١٠٨)، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده حسن.

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٧٠.

(٤) راجع: المجاز والتأويل, د/ عبد الله محي عزب, ص١١.

(٥) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٥٨.

سبيل الله، ثم يتوب الله على القاتل، فيقاتل في سبيل الله فيستشهد"[١] ببيان ثواب هذين الرجلين وهو الجنة، فالضحك يأتي بمعنى البيان، فالعرب تقول: ضحكت الأرض إذا أنبتت؛ لأنها تبدى عن حسن النبات وتنفتق عن الزهر، وقال الشاعر: وضَحِك المُزنُ بها ثم بكى، يريد بالضحك إظهار البرق، وببكائه المطر، وحكي عن ابن الأعرابي: أن العرب تقول: هذا طريق ضاحك، ولا حب بمعنى ظاهر واضح، فمرجع الضحك في هذا كله إلى البيان[٢].

وفي هذا يقول الطبري: "ومعنى الخبر: يضحك الله: أي يبين الله ثواب هذين الرجلين المقتولين- اللذين قتل أحدهما صاحبه، ثم قُتل قاتله بالشهادة ثانيا من بعد توبته من قتله- أن لهما الجنة، فإذا وجدنا للضحك معنى صحيحًا تعرفه العرب في لغتها غير الكشر عن الأسنان عند حلول التعجب به، كانت إضافة ذلك إلى ربنا سبحانه أولى مما أضافت إليه المشبهة، نعوذ بالله من الحيرة في الدين، وهو ولي المعونة"[٣].

وبيَّن أن معنى الضحك في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إن الله عز وجل ينشئ السحاب، فيضحك أحسن الضحك، وينطق أحسن المنطق، ومنطقه الرعد، وضحكته البرق"[٤] الإظهار والبيان، وأخبر أن الضحك "يعود على السحاب، لا على الله عز وجل، وأن ضحك السحاب البرق في لمعانه على مذهب العرب في الضحك بمعنى الإظهار والاطلاع على ما تقدم من تفسيرنا"[٥].

(١) صحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة،(٣/ ١٥٠٤ حديث رقم: ١٨٩٠).

(٢) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٥٨.

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٥٨،١٥٩.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، (٥/٤٣٥ حديث رقم: ٢٣٧٣٦)، ورجاله ثقات، وبحر الفوائد (المشهور بمعاني الأخبار) للكلاباذي، (١/ ٣٤٥ رقم: ٣٤٠).

(٥) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص٢٣٨،٢٣٩.

ج- الفرح: وأوَّل الفرح في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "لله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت راحلته في أرض فلاة الحديث"(١) بالرضى، ومنه قوله تعالى: {كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ} [المؤمنون: ٥٣] أي راضون. فقال:" ومعنى قوله: "لله أفرح" أي أرضى، والرضا من صفات الله تعالى؛ لأن الرضا هو القبول للشيء، والمدح له، والثناء عليه، والقديم سبحانه قابل للإيمان، ومادح له، ومثن على المرء بالإيمان، فيجوز وصفه بذلك"(٢).

ورفض الطبري أن يكون الفرح بمعنى السرور في حق الله تعالى؛ لأنه سكون القلب إلى الأمر لمنفعة في العاجل أو الآجل، وهذا المعنى منفي عنه سبحانه، فهو سبحانه لا يوصف بالسرور، وكذلك رفض أن يكون الفرح في حق الله تعالى بمعنى البطر، فقال: "الفرح بمعنى السرور ومنه قوله تعالى: {حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا}[يونس: ٢٢] أي سروا بها، وهذا الوصف غير لائق بالقديم؛ لأن ذلك خفة تعتري الإنسان إذا كبر قدر شيء عنده، فإذا نال ما كبر قدره فرح لموضع ذلك، ولا يوصف القديم بالسرور أيضا؛ لأنه سكون القلب إلى الأمر لمنفعة في عاجل أو آجل، وكل ذلك عنه منفي، ومنها: الفرح بمعنى البطر والأشر، ومنه قوله:{إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ} [القصص: ٧٦]، وقوله:{ إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ }[هود: ١٠]، ومنه قول الشاعر:

وَلَسْتُ بِمِفْرَاحٍ إِذَا الدَّهْرُ سَرَّنِي وَلَا جَزِعٍ مِنْ صَرِّفِهِ المُتَقَلِّبِ

أي لست بأشر ولا بطر إذا وافقني الدهر وساعدني"(٣).

د- التبشبش: وأوَّل التبشبش في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "لا يوطن الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا تبشبش الله به حتى يخرج كما

(١)صحيح مسلم، كتاب: التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها،(٤/ ٢١٠٢ حديث رقم: ٢٦٧٥).
(٢)تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٩٧.
(٣) المصدر السابق.

يتبشبش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم"[(١)] بالرضا، فمعنى قوله:" تبشبش الله به" أي رضي الله عنه، وللعرب استعارات في الكلام ألا ترى إلى قوله: {فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ} [النحل: ١١٢]، بمعنى الابتلاء والاختبار، وإن كان أصل الذوق بالفم، "والعرب تقول: ناظرت فلانا وذقت ما عنده. أي تعرفت واختبرت ما عنده. ومنه: اركب الفرس وذقه، قال الشماخ:

فَذَاقَ فَأَعْطَتْهُ مِنَ اللِينِ جَانِبًا   كَفَى وَلَهَا أَنْ يُغْرِقَ السَّهْمَ حَاجِزُ.

يريد: أنه باري القوس بالنَّزع، ليعلم أليِّنة هي أم صلبة"[(٢)].

٤ –موقف ابن مهدي من إثبات القَدَمِ والسَّاقِ.

أ – القـدم: يرى الإمام ابن مهدي أن الله تعالى منزه عن القدم بالمعنى الحسي الظاهر أي قدم الجارحة؛ لعدم مشابهته تعالى لشيء من مخلوقاته، ولتنزهه سبحانه عن الجسمية وتوابعها، فهو سبحانه ليس جسمًا ولا يوصف بشيء من أوصاف الجسمية، لذا بيَّن معنى القدم في قوله– صلى الله عليه وسلم–: "لن تمتلئ جهنم حتى يضع الجبار فيها قدمه، فتقول: قط قط"[(٣)]. بأنه من تقدم وسلف من أهل الكفر والإلحاد وسبق في علمه أنه من أهل النار، ومنه قوله تعالى:{ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ}[يونس: ٢] أي سابقة صدق، وتقول العرب: لفلان قدم في الإسلام، وقدم في الجاهلية. أي: سابقة وشرف، وفي هذا يقول: "إن القدم–في هذا الحديث– من تقدم وسلف من أهل الكفر والإلحاد دون قدم جارحة؛ إذ القديم لا يوصف بالجوارح؛ لقوله:{ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى: ١١]، وكل سابق في خير أو شر فهو قدم عند العرب...   فإذا احتمل القدم الذي وصفناه،

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه، (٣٣٢/١، حديث رقم: ٧٧١)، وحكم عليه فقال: صحيح على شرط الشيخين.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٩٨.

(٣) صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن الكريم، باب قوله:" وتقول هل من مزيد"(٦/ ١٣٨ حديث رقم: ٤٨٤٨).

لم يكن لأحد أن يحمله على ما يوجب التشبيه والجسمية، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[١].

وبيَّن معنى القدم في قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "إن الله تعالى يطوي المظالم يوم القيامة فيجعلها تحت قدميه"[٢] بالإبطال أي "يبطلها ولا يناقش عليها، مأخوذ ذلك من قول العرب: قد جعلت هذا الأمر تحت قدمي. أي: أبطلته وذهبت به ولا أناقش فيه. ومنه ما روي أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لما فتح مكة قام على باب الكعبة فقال: "كل دم كان في الجاهلية فقد جعلت تحت قدمي" أي دفنت ذلك وأبطلته حتى لا أناقش عليه، ولا أقتص منه، وهذا مستعمل شائع في كلامهم"[٣].

ب– الساق: وأوَّل ابن مهدي الساق في قوله:{يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}[القلم: ٤٢] بشدة الأمر، ومنه قول الشاعر: وقامت الحرب بنا على ساق أي: شدة. وأصل هذا: أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة وجِدٍّ فيه شمَّر عن ساقه، فاستعير الساق في موضع الشدة، وقال آخر:

وَكُنْتُ إِذَا جَارِي دَعَا لِمَضُوفَةٍ   أُشَمِّرُ حَتَّى يَنْصفُ السَّاقُ مِئْزَرِي[٤]

وفي هذا يقول الطبري: "زعمت المشبهة أن الله سبحانه يُظهر يوم القيامة ساقه وعليها شعيرات، واحتجوا بهذه الآية غفلة منهم عن تأويلها، وإنما تأويل قوله: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}[القلم: ٤٢] أي شدة الأمر، كذلك قال قتادة، وقال إبراهيم النخعي: عن أمر عظيم"[٥].

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٨٦–١٨٨. بتصرف.

(٢) ليس حديثًا متصلًا عن رسول الله بل هو مرسل؛ لأن راشد ابن سعد لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم. راجع: تهذيب التهذيب، لابن حجر، (٢٢٦/٣).

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص٢٠٠.

(٤) راجع: المصدر السابق، ص٩٤–٩٦.

(٥) السابق، ص٩٤.

٥ – موقف ابن مهدي من إثبات الجَنْب والروح والنفس والكنف.

أ – الجنب: بيَّن الإمام ابن مهدي أنه تعالى منزه عن الجنب بمعناه الحسي الظاهر الذي هو الجارحة، وأَوَّلَ الجَنْبَ في حق الله في قوله تعالى: {أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ} [الزمر: ٥٦] بطاعة الله وأمره، فإن "اللغويين قالوا: معناه: ما فرطت في طاعة الله وأمره؛ لأن التفريط لا يقع إلا في ذلك، ولا يصلح إلا له، والجنب المعهود من ذي الجوارح لا يقع فيه تفريط، فكيف يجوز وصف القديم بما لا يجوز وجود ذلك فيه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، وحكى ثعلب في الجنب أنه أمره، وأنشد: خليلي كفا واذكر الله في جنبي أي أمري"(١).

ب – الروح: أول ابن مهدي الروح في قوله: {فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا} [التحريم: ١٢] بالرحمة، فمعنى "من روحنا"، أي: من رحمتنا، ومنه قوله:{وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ} [المجادلة: ٢٢] أي " برحمة كذلك قال المفسرون"(٢). ومن قرأ (فرُوح وريحان) بضم الراء أراد: فرحمة ورزق، جعل الروح رحمة، والريحان رزقا، "وعلى هذا المعنى يقال: عيسى عليه السلام روح الله، أي: رحمة الله على من قبله، وآمن به. وقد قيل: إنما قيل: المسيح روح الله؛ لأنه تكوَّن من نفخة جبريل في درع مريم–عليها السلام–، فنُسب الروح إلى الله تعالى؛ لأنه بأمره كان"(٣).

ج – النفس: يرى ابن مهدي الطبري أن النفس في كلام العرب تأتي على وجوه: منها: نفس مجسمة، والله تعالى منزه عنها، يقول:"فمن معان النفس: جسم مجسمة غير مروحة، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا"(٤).

ومنها: نفس بمعنى إثبات الذات كما تقول في الكلام: هذا نفس

---

(١) السابق، ص٩٦.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري ص٩٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) السابق، ص١٨٠.

الأمر، تريد به إثبات الأمر، "لا أن له نفسا منفوسة مجسمة، وقد قيل في قوله تعالى: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ}[آل عمران: ٢٨] أي إياه–ذاته–"(١).

ومنها: نفس بمعنى العقوبة، وقد قيل:{وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ}[آل عمران: ٢٨] أي عقوبته" كما تقول: أنا أحذركم نفسي؛ إذ كانت بطشته عظيمة وعقوبته شديدة"(٢).

ومنها: نفس بمعنى الغيب "كقوله تعالى: {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي}[المائدة: ١١٦] أي: ما في غيبي، و{ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ}[المائدة: ١١٦] أي ما في غيبك"(٣).

وبين أن النفس في قول الله تعالى في الحديث القدسي: "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي"(٤) بمعنى الغيب، فالمراد بذكر الله سبحانه للعبد في نفسه أي "حيث لا يعلم ذلك أحد، ولا يطلع عليه، قال تعالى:{تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ} [المائدة: ١١٦] أي تعلم ما أجِنُّه وأستره، ولا علم لي بما تستره عني وتغيِّبه"(٥).

وأوّل الإمام ابن مهدي الطبري النَفَس في قوله –صلى الله عليه وسلم–: "لا تسبوا الريح فإنها من نَفَسِ الرحمن"(٦) بالفرج أي أنها من فرج

---

(١) السابق، ص١٨١.

(٢) السابق.

(٣) السابق.

(٤) صحيح البخاري، كتاب: التوحيد، باب قوله تعالى:" ويحذركم الله نفسه"، (٩/ ١٢١ حديث رقم: ٧٤٠٥)

(٥) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٨٠.

(٦) السنن الكبرى للنسائي، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: ذكر الاختلاف على سليمان بن مهران في خبر أبي بن كعب في سب الريح، (٩/ ٣٤٢ حديث رقم: ١٠٧٠٥).

الله وروحه، فقال: "لم يرد النبي بالنَّفَس: ما ذهبت إليه المشبهة، وإنما أراد أن الريح من فرج الله وروحه، تقول العرب: اللهم نفس عنا الأذى، وقد فرج الله عن نبيه بالريح يوم الأحزاب، فقال سبحانه:{ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا} [الأحزاب: ٩]، وقد يقول القائل من العرب: اعمل وأنت في نَفَس من أمرك. أي وأنت في فسحة قبل الهرم والمرض...، فحمل الحديث المروي في هذا المعنى على هذا أولى من حمله على النَفَس الذي لا يكون إلا من متنفس مكدود منتصب، ولا يجوز وصف الله تعالى بشيء من ذلك تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرا"(١).

<u>د- الكنف</u>: وأوَّل ابن مهدي الكنف بالنسبة لله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم: "يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع عليه كنفه، فيقرِّره بذنوبه، فيقول له: هل تعرف؟ فيقول: ربي أعرف. فيقول له: إني قد سترتها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك، فيعطى صحيفة حسناته"(٢) بالتعطف والرحمة، فقال: "قوله: حتى يضع كنفه عليه: أي عطفه ورحمته ورأفته وعائدته وحسن نظره، ومن هذا ما يقال: أنا في كنف فلان، أي في نظره وحفظه وحياطته، وروت عامة المشبهة هذا الحديث: "حتى يضع عليه كنفه" فصحفه تصحيفا أوجب به تشبيهًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا"(٣).

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٥٥.

(٢) صحيح مسلم، كتاب: التوبة، باب قبول توبة التائب وإن كثر قتله، (٤/ ٢١٢٠ حديث رقم: ٢٧٦٨).

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٧١.

٦ –موقف الإمام ابن مهدي من إثبات الإتيان والمجيء والإقبال والانصراف[1]:

أ – الإتيان: بيَّن الإمامُ الطبري أنَّ الله تعالى لا يجوزُ وصفه بالإتيان والمجيء الذي هو بمعنى الانتقال والزوال؛ لأن ذلك من صفة الأجسامِ، وتعالى الله عن أن يكون جسمًا أو عرضًا، فأوَّل الإتيان في قوله: { قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ} [النحل: ٢٦]، بإتيان العذاب والهلاك والوعيد، أي إتيان رسول عذابه وهدم بناينهم من أصله، فقال: "ومعنى الإتيان: إنما هو الاستئصال في الهلاك والدمار بإرسال العذاب، كما يقول الناس: أتى السلطان بلد كذا وكذا، فقلبه ظهرا لبطن، وإنما يريدون بذلك الاستئصال الواقع بالبلد من قبل

(١) والله تعالى منزه عن الإتيان والمجيء بمعنى الانتقال من موضع إلى موضع والحركة من مكان إلى مكان، لأن الحركة والانتقال يستلزمان تغير حال الذات–الله تعالى–، ووجوده تعالى في مكان دون آخر، ويلزم منه احتياج الباري إلى الانتقال والحركة، وكلها لوازم باطلة. فالله سبحانه وتعالى منزه عن الذهاب والمجيء ويدل على ذلك وجوه:

١ – أن كلَّ ما يصح عليه الذهاب والمجيء لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، فيلزم أن كل ما يصح عليه الذهاب والمجيء يجب أن يكون محدثا مخلوقا، والباري تعالى ليس كذلك؛ لأنه القديم المنزه عن صفات المحدثين.

٢ – أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصًا بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص، فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد أن يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص، وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار، وكل ما كان كذلك كان محدثا مخلوقا، والباري تعالى يمتنع أن يكون كذلك.

٣ – أنا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه الذهاب والمجيء أن يكون إلها قديمًا أزليًا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي الإلهية عن الشمس والقمر؛ إذ لا عيب يمنع من إلهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور، فمن جوز الذهاب والمجيء على الله تعالى فلم لا يحكم بإلهية الشمس.

٤ – أن الله تعالى أخبر عن الخليل إبراهيم عليه السلام أنه طعن في إلهية الكواكب والشمس والقمر بقوله:" لا أحب الآفلين" ولا معنى للأول إلا الغيبة والحضور، فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام، وكذب الله تعالى في تصديقه له عليه السلام. راجع في الأدلة الأربعة: استحالة المعية بالذات، الشنقيطي، ص٢٩٩.

السلطان بأمره، لا يريدون به حضوره وشهوده، بل يريدون به الهلاك"(١).

وأوضح أن المراد بالإتيان في قوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} [البقرة: ٢١٠] هو إتيان العذاب والعقاب والوعيد، فالمعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب الله ووعيده وعقابه، فقال: "يأتيهم بوعده ووعيده، وأن الله سبحانه يكشف لهم من أمره ما كان مستورا عنهم"(٢).

وبين أن "في" بمعنى الباء في هذه الآية؛ لأن حروف الجر يتناوب بعضها عن بعض، كما في قوله تعالى:{سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ}[المعارج: ١] أي عن عذاب واقع، والمعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام، فقال: "هي السحاب التي يأتي بها الله يوم القيامة، وهذا نظير التأويل عن ابن عباس أن معناه: يأتي بظلل من الغمام، وأن (في) بمعنى (الباء)، وقد صح أن حروف الصفات يخلف بعضها بعضا"(٣).

وبيَّن ابن مهدي أن المراد بالإتيان في قوله تعالى في الحديث القدسي: "ومن أتاني يمشي أتيته هرولة"(٤). أي إتيان ثوابه تعالى، فقال: "والمراد منه: من أتاني مسرعًا بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه، فكنى عن ذلك، وهو كما تقول العرب: فلان موضع في الضلال والإيضاع...، وإنما أرادوا به: أنه يسرع إلى الضلال، فكنى بالموضع عنه"(٥).

وعليه فلا يصح وصف الله تعالى بالهرولة ولا بالمشي، وإنما هذا من باب التوسع في الكلام، ومن قبيل المعاني المجازية؛ لأننا لو حملنا هذا اللفظ على حقيقته وظاهره فإن ذلك يقتضي قطع المسافات، وتداني

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٢،٢٢٣. وراجع: تفسير الطبري، (٩٧/١٤)، وتفسير القرطبي، (٩٧/١٠).

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) صحيح البخاري، كتاب: التوحيد، باب قوله تعالى:" ويحذركم الله نفسه" (٩/ ١٢١ حديث رقم: ٧٤٠٥).

(٥) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٨٠.

الأجسام، وذلك في حقه تعالى محال، فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب، فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبرًا وذراعًا وإتيانه ومشيه معناه: التقرب إليه بطاعته وآداء مفترضاته ونوافله، ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه والهرولة إليه معناه: إثابته على طاعته، وتقربه من رحمته سبحانه، فمعنى قوله: "أتيته هرولة" أي أتاه ثوابي مسرعًا، فمن تقرب إلى بطاعة قليلة جازيته بثواب كبير، وكلما زاد في الطاعة أزيد في الثواب(١).

ب – المجيء: وأوَّل ابن مهدي المجيء في قوله: {وَجَاءَ رَبُّكَ} [الفجر:٢٢] بالحكم والأمر، فيكون المراد: وجاء عذاب ربك، أو وجاء أمر ربك الشامل للعذاب، وفي هذا يقول: "ألا ترى أن الخاص والعام يقول: ضَرَبَ الأميرُ زيدًا، وإن كان الأميرُ لم يباشر زيدًا بالضرب، بل كان ذلك بأمره وحكمه عليه، وقد قال الله تعالى في قصة لوط:{فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ}[القمر: ٣٧]، وإن كان الطمس للأعين للملائكة بأمر الله، أي أمرنا الملائكة بطمس أعينهم"(٢).

ج – **الإقبال والانصراف:** وقد أوَّل الإمام الطبري قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزال الله سبحانه مقبلًا على العبد ما لم يلتفت، فإذا صرف وجهه انصرف عنه"(٣) بأن المراد بالإقبال في قوله: "لا يزال الله سبحانه مقبلا على العبد" أي إقبال خيره ونعمه وفضله تعالى على العبد، أي "لا

(١) راجع: فتح الباري، ابن حجر، (١٣/٥١٣).

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٢٣. وراجع: تفسير القرطبي، (٢٠/٥٥)، ودفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص٢٢٤.

(٣) صحيح ابن خزيمة، كتاب:الصلاة، باب في الخشوع في الصلاة والزجر عن الالتفات في الصلاة إذ الله عز وجل يصرف وجهه عن وجه المصلي إذا التفت في صلاته، (١/ ٢٤٤ حديث رقم: ٤٨٢)، وحكم على هذا الحديث الحاكم في مستدركه فقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأبو الأحوص هذا مولى بني الليث تابعي من أهل المدينة، وثقه الزهري وروى عنه، وجرت بينه وبين سعد بن إبراهيم مناظرة في معناه. راجع: المستدرك على الصحيحين، للحاكم (١/ ٣٦١).

يزال خيره مقبلًا عليه، كما يقول القائل: إنَّ الأميرَ قد أقبلَ على فلانٍ: إذا قبله وقربه"(١).

وأن المراد بالانصراف في قوله: "فإذا صرف وجهه انصرف عنه" صرف الخير والثواب والنعم، أي "صرف خيره وثوابه عنه، كما تقول: إن الأمير قد صرف وجهه عن فلان: إذا قطع خيره عنه، ولم يحسن إليه حديثًا كما أحسن إليه قديمًا، ومن هذا المعنى: ما أنشد:

وَكُنَّا إِذَا الجَبَّارُ صعَّر خَدّه أَقَمْنَا لَهُ مِنْ مَيْلِهِ فَتَقَوَّمَا

أي: إذا مال خده بأن قطع عطيته ونظره عنا، لا أنه يريد بذلك الخد المعروف"(٢).

٧ –موقف ابن مهدي من إثبات النزول والقرب.

أ– النـزول: يرى الإمامُ الطبريّ أن ظاهر لفظ النزول للانتقال والحركة من جهة العلو إلى جهة السفل محال عليه تعالى، "فلا يجوز حمل ذلك –النزول– على نزول الحركة والنقلة، لما فيه من تفريغ مكان وشغل آخر، والقديم جَلَّ أن يكون موصوفا بشيء من ذلك كذلك"(٣).

وأوَّل النزول في قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟"(٤). بنزول ملك من ملائكة الله تعالى بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[يوسف: ٨٢] أي: أهل القرية، وكما في وقوله تعالى: {يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [الأحزاب: ٥٧]، يعني: يؤذون أولياء

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٧٤.

(٢) المصدر السابق .

(٣) السابق، ص٢٢٢.

(٤) صحيح البخاري، كتاب التهجد, باب الدعاء والصلاة في آخر الليل [٦٣/٢], وصحيح مسلم, كتاب المستغفرين بالأسحار, باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه[٥٢٢,٥٢١/١].

الله، ومنه قوله تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}[الأحزاب: ٧٢]، أي: على أهلها، ومثل هذا قول النبي –صلى الله عليه وسلم– عن جبل أُحُد: "هذا جبل يحبنا ونحبه" أي يحبنا أهله والمجاورون له، والعرب تقول: استب الموضع، أي: أهله، ومنه قول الشاعر:

أُنْبِئْتُ أَنَّ النَّارَ بَعْدك أُوْقِدَت وَاسْتَب بَعْدك يَا كُلَيْبُ المَجْلس

أي: أهله(١).

فيكون المراد بينزل ربنا أي: ينزل ملك ربنا فيقول عن الله ...الخ.

فيجب على الخلق اعتقاد التنزيه، وامتناع تجويز النقلة، واستحالة التغيير والحركة عليه سبحانه؛ لأن النزول الذي هو انتقال من مكان إلى مكان يفتقر إلى ثلاثة أجسام: جسم عال وهو مكان الساكن، وجسم سافل، وجسم ينتقل من علو إلى سفل، وهذا لا يجوز على الله تعالى قطعًا؛ لأنه منزه عن الجسمية وتوابعها(٢).

<u>ب – القرب</u>: بيَّن الإمام الطبري أن المراد بالقرب في قول الله تعالى في الحديث القدسي: "من تقرب مني شبرا تقربت إليه ذراعًا، ومن تقرب مني ذراعًا تقربت منه باعًا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة"(٣) قرب المنزلة والدرجة والمكانة، لا قرب المكان والمسافة؛ لتنزهه عنه سبحانه، فليس له مكان، بل هو خالق المكان، فإنه تعالى في هذا الحديث "أخبر بسرعة إجابته لمن أطاعه وتقرب إليه ودعاه، وأراد بالاقتراب: قرب المنزلة والحظوة لديه، لا قرب المسافة، فكان هذا الكلام مثلا وتشبيها"(٤).

---

(١) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري،ص١٠٠،١٠١.

(٢) راجع: دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص١٩٤ وما بعدها.

(٣) صحيح البخاري، كتاب: التوحيد، باب قوله تعالى:" ويحذركم الله نفسه" (٩/ ١٢١ حديث رقم: ٧٤٠٥) .

(٤)تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٨٠.

ثانيا: ما يوهم الجهة والمكان(١)، وموقف ابن مهدي منها:

---

(١) من مخالفته تعالى للحوادث: أنه ليس في مكان ولا جهة ولا حيز، وإلا لكان محتاجًا إليها، ولكان– تعالى– محصورًا فيها، ولكانت الجهة محيطة به، ولكان الله له حد ونهاية, والله منزه عن ذلك كله؛ إذ كيف يتحيز الله في مخلوق من مخلوقاته, وفي هذا رد على المشبهة الذين أثبتوا لله الجهة, فمنهم من قال: إن الله تعالى في جهة بحيث يشار إليه بكونه هنا وهناك كما يشار للأجسام، وأنه يجوز علية الحركة والانتقال من جهة إلى أخرى. ومنهم من قال: إن الله تعالى مماس للعرش, ومنهم من قال: إنه تعالى محاذ للعرش, تعالى الله عما يقول هؤلاء علوًا كبيرًا.

ويستدل على بطلان كون الله في جهة أو مكان أو حيز بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: أنه تعالى لو كان في جهة أو مكان للزم قدم الجهة والمكان ضرورة امتناع التحيز بدون الحيز، لكن اللازم باطل– وهو قدم الجهة والمكان–؛ لاتفاق المشبهة الذين أثبتوا لله الجهة مع المتكلمين على أنه لا قديم سوى الله تعالى، وأن ما عداه حادث، فالجهة والمكان حادثان، وإذا بطل اللازم– وهو قدم الجهة والمكان– بطل ملزومه وهو أنه تعالى في جهة أو مكان.

الدليل الثاني: أنه تعالى لو كان في جهة أو مكان للزم إمكان الواجب، ووجوب المكان، واللازم بشقيه باطل، أما عن بطلان الشق الأول من اللازم– وهو إمكان الواجب–: فلأنه يجعل الباري يحتاج إلى المكان، والاحتياج أمارة الإمكان وهو ينافي الوجوب الذاتي. وأما عن بطلان الشق الثاني– وهو وجوب المكان–: فلأن المكان قد يستغني عن المتمكن في حالة كونه خلاء، والاستغناء من سمات الواجب، فوجوب المكان باطل، وإذا بطل اللازم بشقيه بطل ما أدى إليه وهو أنه تعالى في جهة أو مكان، وثبت نقيضه وهو أنه ليس في جهة أو مكان أو حيز.

الدليل الثالث: أنه تعالى لو كان في جهة أو مكان للزم إما أن يكون متحيزًا في بعض الأحياز أو في جميعها واللازم بشقيه باطل. أما عن بطلان الشق الأول من اللازم– وهو أنه تعالى متحيزٌ في بعض الأحياز–: فلأن الأحياز كلها متساويةٌ في ذاتها، ونسبة الباري إلى جميع الأحياز متساوية، فنتساءل لماذا كان الله في هذا البعض دون البعض الآخر؟ فإما أن يكون هناك مخصص خارجي أو لا، فإن لم يوجد مخصص خارجي كان هذا ترجيحًا بلا مرجح وهذا باطل، وإن وجد المخصص الخارجي خصصه ببعض الأماكن دون بعض لكان الواجب محتاجًا إلى هذا المخصص، والاحتياج أمارة الإمكان, وهو ينافي الوجوب الذاتي. أما عن بطلان الشق الثاني من اللازم– وهو أنه تعالى متحيز في جميع الأحياز–: فلأنه يلزم منه تداخل المتحيزين في حيز واحد وهذا باطل، كما أنه يلزم منه مخالطة الله لقاذورات العالم، والله تعالى منزه عن ذلك، وإذا بطل التالي بشقيه بطل ما أدى إليه، وهو كونه في جهة أو مكان, وثبت أنه ليس في جهة أو مكان أو حيز. راجع في أدلة نفي الجهة والمكان عن الله: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم, للإمام أبي منصور عبد القاهر البغدادي, ص٢٠٠, وأصول الدين, للغزنوي, ص٦٩–٧٢, والمسايرة, للكمال بن الهمام, ص١٦,١٧, وتسديد القواعد في شرح العقائد, للأصفهاني, إعداد: خالد بن حماد العدواني, (٩٤٨/٢) وأبكار الأفكار, للآمدي,(٣٥/٢–٤٢), وغاية المرام في علم الكلام, لسيف الدين الآمدي, ص١٧١–١٧٣, وشرح المقاصد, للتفتازاني, (٤٥/٢,٤٦), وشرح المواقف, للجرجاني,(٢٢/٨–٢٤)، وعمدة المريد شرح جوهرة التوحيد, للإمام اللقاني, (٣٦٨/١).

<u>١ – موقف ابن مهدي مما ما يُوهم ظاهره إثبات الاستواء، وكونه في السماء، والمعية، والعندية، والقيام.</u>

<u>أ – الاستواء:</u> يرى الإمام الطبري أن المراد بالاستواء في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه: ٥]، وقوله تعالى:{ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ}[الأعراف: ٥٤]: الاعتلاء–العلو–، كما تقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح، بمعنى علوته. ومثل: استوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي، بمعنى علا في الجو، فوجد فوق رأسي، فأوَّل الاستواء بالاستعلاء، فقال: "اعلم أنَّ الله سبحانه مستو على عرشه بمعنى: أنه عالٍ عليه، ومعنى الاستواء: الاعتلاء"(١). وبين الإمام الطبري أنه ليس المراد بالعلو: العلو الحسي المكاني الذي يكون بالمسافة والتحيز والكون في مكان؛ لأن كل ذلك من أوصاف الأجسام، وإنما المراد به: علو الشأن والمكانة والمنزلة، علو العظمة والعز، علو القهر والغلبة، فقال: "والقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس له ولا مباين"(٢). وقال: "قال جعفر الصادق(٣): من زعم أن الله في شيء أو من شيء أو على شيء, فقد أشرك به؛ إذ لو كان على شيء لكان محمولًا, ولو كان في شيء لكان محصورًا, ولو كان من شيء لكان محدثًا"(٤).

ورفض الإمام الطبري تأويل الاستواء بالاستيلاء لسببين:

السبب الأول: أنه لو فسر الاستواء بالاستلاء لما كان لتخصيص

---

(١)تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) جعفر الصادق: هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي, أبو عبد الله الملقب بالصادق, ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ=٦٩٩م) وكان من أجلاء التابعين, وكان له منزلة رفيعة في العلم, أخذ عنه جماعة منهم: الإمامان أبو حنيفة ومالك, لقب بالصادق؛ لأنه لم يعرف عنه الكذب قط, له أخبار مع الخلفاء من بني العباس, وكان جريئًا عليهم صداعا بالحق, توفي بالمدينة سنة (١٤٨هـ=٧٦٥م). راجع: الأعلام, للزركلي, (١٢٦/٢).

(٤) راجع: الرسالة القشيرية, للإمام القشيري, (٤٠/١, ٤١), والإنصاف للباقلاني, ص٢١٠.

العرش فائدة؛ لأن الله مستول على عرشه، وعلى سائر مخلوقاته، فقال: "ومما يدل على أن الاستواء هنا ليس بالاستيلاء: أنه لو كان كذلك لم يكن ينبغي أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه؛ إذ هو مستول على العرش، وعلى سائر خلقه، وليس للعرش مزية على ما وصفته، فبان بذلك فساد قوله"(١)

والثاني: أن تفسير الاستواء بالاستيلاء يتضمن أن الله تعالى كان مغلوبًا على عرشه ثم غلب، وهذا باطل؛ لأنه تعالى لم يزل قاهرًا لجميع خلقه مستويًا –مستعليًا– على العرش فما دونه، فالاستيلاء لا يصح إلا في حال المغالبة، والله تعالى لا مغالب له، فحمل الاستواء على الاستيلاء يشعر بسبق المغالبة وتقدم المقاومة، وهو ممتنع عليه تعالى. وفي هذا يقول: "ثم يقال له –أي لمن يفسر الاستواء بالاستيلاء–: في قول العرب: استوى فلان على كذا أي استولى عليه–إذا تمكن منه– إلا بعد أن لم يكن متمكنا، فلما كان الباري –سبحانه– لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن متمكنا لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء، حدثنا الشيخ أبو عبدالله الأزدي الملقب نفطويه، قال: حدثنا أبو سليمان، قال: كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل، فقال: يا أبا عبد الله ما معنى قوله سبحانه: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] قال: إنه مستو على عرشه كما أخبر، فقال له الرجل: إنما معنى استوى استولى. فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك ما هذا؟ العرب لا تقول للرجل: استولى على العرش حتى يكون فيه مضاد له، فأيهما غلب قيل: قد استولى عليه، والله سبحانه وتعالى لا مضاد له، فالاستيلاء يكون بعد المغالبة"(٢).

وبين الإمام الطبري أن المراد بالعرش: السرير، فقال: "والعرش ما

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري ، ص١٤٦.

(٢) السابق، ص١٤٦،١٤٧.

تعقله العرب وهو السرير"[١]، ورفض الإمام الطبري أن يكون العرش بمعنى الملك، فقال: "ما أنكرتم أن يكون عرش الله جسمًا مجسمًا، خلقه الله، وأمر ملائكته بحمله، وتعبدهم بتعظيمه، كما خلق في الأرض بيتا، وامتحن بني آدم بالطواف حوله، وبقصده من الآفاق؟ ويدل على ذلك قوله تعالى: {وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ}[الزمر: ٧٥] ، وقال في موضع آخر: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} [الحاقة: ١٧]، ففي كل هذا دلالة على أن العرش ليس بالملك، وأنه سرير. وقال في موضع آخر: {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ} [يوسف: ١٠٠] أي على السرير"[٢].

<u>مناقشة قول الطبري بمنع تفسير الاستواء بالاستيلاء:</u>

إن لفظ الاستيلاء ليس مشعرًا بسبق المغالبة وتقدم المقاومة كما يقول الإمام الطبري، وإلا لكان لفظ الغالب والقاهر مشعرًا به، وليس كذلك بدليل قوله: {وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ }[يوسف: ٢١]، وقوله: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ}[الأنعام: ١٨]، لذلك فمعنى الاستواء استيلاء مجرد عن معنى المغالبة والملك والحكم والقهر؛ لدفع إيهام هذا المعنى، وأن العرش بمعنى الملك، وليس بمعنى السرير، وهذا شائعٌ في كلام العرب؛ إذ العرب تقول: استوى فلان على الملك والممالك، إذ احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب، ومنه قول الأخطل من بحر الرجز:

اسْتَوَى بَشَرٌ عَلَى العَرَاقِ   مِنْ غَيْر سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاق ق

أي استولى عليها، ومنه قول الأعشى من بحر الطويل:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمم   جَعَلْنَاهُم صَرَعَى لِنِسْرٍ وَكَاسِرر

ويقول الشاعر: ومَيتٍ بالخباب أثلَّ عرشي أي ملكي، وخص العرش بالذكر؛ لأنه أعظم المخلوقات

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٥،١٤٦.

فـي ظـن البريـة، أي: أن العـرش وسـائر المخلوقـات تحـت ملـك الله وسلطانه.

ب – كونـه تعالى فـي السماء: بين الإمام الطبري أن المراد بقوله تعالى: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} [الملك: ١٦] أي من فوق السماء، وأكد أن "في" في هذه الآية بمعنى على كما في قوله: {فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ}[التوبة: ٢]، أي: على الأرض، وقوله: {وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} [طه: ٧١] أي: على جذوع النخل، ومنه قول الشاعر:

هُمْ صَلَبُوا العَبدِي فِي جِذْعِ نَخْلَةٍ فَلَا عَطَست شَيبان إِلَّا بِأَجْدَعَا

أي على جذع نخلة؛ لأن "حروف الصفات عند العرب يدخل بعضها في بعض كثيرا"(١)، فيكون المراد بمن في السماء أي: على السماء، فهو سبحانه فوق السماء، وفوق كل شيء، والمراد بالعلو: علو المنزلة والمكانة لا المكان. يقول الإمام الطبري: "فإن قيل: فما تقول في قوله سبحانه: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ}[الملك: ١٦]؟ قيل له: معنى ذلك: أنه فوق السماء على العرش كما قال:{فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ}[التوبة: ٢] بمعنى على الأرض...، فكذلك قوله:" في السماء" بمعنى فوق السماء على العرش"(٢).

وعند تفسيره لقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ}[الزخرف: ٨٤] أكد الإمام ابن مهدي أن هذه الآية تقتضي أن يكون المراد من كونه في السماء، ومن كونه في الأرض معنى واحدًا، ولما كان كونه في الأرض ليس بمعنى الاستقرار، فكذلك كونه في السماء يجب ألا يكون بمعنى الاستقرار، فـ "في" في هذه الآية بمعنى على، أي أنه فوق السماء، فيكون المراد بهذه الآية أنه سبحانه إله عند أهل الأرض، وإله عند

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢٣٤.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري ص١٤٧ بتصرف.

أهل السماء، وبين أنه ليس في هذه الآية دليل على أنه سبحانه في كل مكان؛ لأنه تعالى منزه عن المكان، خالق له، فقال: "ليس الأمر في ذلك على ما سبق إلى قلوبكم- أنه تعالى في كل مكان-، إنما أراد بذلك أنه إله عند أهل الأرض، وإله عند أهل السماء، كقولك: زيد نبيل عند أهل العراق، وعند أهل الحجاز، وليس يوجب هذا أن ذاته بالعراق والحجاز"[١].

مناقشة أدعياء السلفية القائلين بالمكان والجهة وأنه تعالى في السماء.

وعليه فيمكن القول لهؤلاء المجسمة والمشبهة وأدعياء السلفية: إننا نمنع إمرار هذه الآية على ظاهرها، وسند المنع: كيف والله تعالى منزه عن المكان خالق له، والسماء مكان مخلوق من مخلوقات الله، فلو أمررنا هذه الآية على ظاهرها بأن كان تعالى في السماء للزم محالات عدة: لكان تعالى متحيزا فيها، وكيف يتحيز الله في مخلوق من مخلوقاته؟ إذ لو تحيز فيها لكان له حد ونهاية، ولكان جسمًا محدودًا بحدود هذا المكان- السماء-، والله منزه عن ذلك كله، وللزم احتياج الله تعالى إلى شيء وهو المكان، وأن يكون المكان أكبر من الله تعالى، بل إننا نقول لهم: إذا كان الله في السماء فأين كان الله قبل أن يخلق هذه السماوات؟ وعليه فلا يمكن إمرار هذه الآية على ظاهرها، وإلا لكان تعالى مستقرًّا في الأرض أيضًا، بدليل وقوله: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} [الزخرف: ٨٤].

ولو سلمنا أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها؛ فإننا نمنع أن يكون المراد بمن في السماء هو الله، وسند المنع: لم لا يجوز أن يكون المراد الملائكة الذين هم في السماء؛ لأنه ليس في الآية ما يدل على أن الذي في السماء هو الإله فقط دون الملائكة، ولا شك أن الملائكة أعداء الكفار والفساق.

ولو سلمنا أن المراد بمن في السماء هو الله تعالى، نمنع: أن يكون المراد أن الله متحيز في مخلوق من مخلوقاته وهو السماء، وسند المنع: لم

(١) المصدر السابق، ص١٤٨.

لا يجوز أن يكون المراد من قوله: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ}[الملك: ١٦] أي: من في السماء ملكه وسلطانه(١).

أما عن سؤال النبي(صلى الله عليه وسلم) للجارية بأين الله(٢)؟ فإنه(صلى الله عليه وسلم) سألها عما حسبها معتقدة له، كما روي أنه(صلى الله عليه وسلم) قال لأم جميل: كم تعبدين من إله؟ قالت خمسة، فهو يسأل عما يتوقع تعدده، وكما لا يجوز أن يحمل كلام النبي على إثبات العدد- أعني خمسة- أي تعدد الإله، فكذلك لا يحمل سؤاله للجارية على إثبات المكان-أعني السماء-، وإنما سلك(صلى الله عليه وسلم) بمثل هذا السؤال مسلك الاستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد، وهذا نحو قوله تعالى:{ أَيْنَ شُرَكَائِيَ}[النحل: ٢٧]، فليس المراد به تثبيت الشركاء، ولكن المراد به: استنطاق المشركين بما يخزيهم ويفضحهم على الملأ الأعلى.

أو نقول: إن "أين" كما يجعل سؤالًا عن المكان، فقد يجعل سؤالًا عن المنزلة والدرجة والمكانة. يقال: أين فلان من فلان؟ فلعل السؤال كان عن المنزلة، وإشارة الجارية إلى السماء، أو قولها في السماء على اختلاف الروايات تقصد أنه تعالى رفيع القدر جدًّا، أي: علو المنزلة والمكانة لا المكان(٣).

ويحتمل أن يكون المراد أين كان ربنا: على تقدير مضاف محذوف، كما حذف في قوله تعالى:" هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ"، ونحوه فيكون التقدير أي: أين كان عرش ربنا، ويدل عليه قوله تعالى:" وكان عرشه على الماء" .

---

(١) راجع: أساس التقديس, للرازي, ص٢٠٩,٢١٠.

(٢) حديث سؤال النبي(صلى الله عليه وسلم) للجارية أين الله؟ وإجابتها له بأنه تعالى في السماء: أخرجه الإمام مسلم في صحيحه, باب تحريم الكلام في الصلاة, ونسخ ما كان من إباحة, [٣٨١/١ برقم:٥٣٧], والجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم, لمحمد بن فتوح الحميدي, [٤١٠/٣ برقم: ٣١٣٠].

(٣) راجع: أساس التقديس, للرازي, ص٢٠٩-٢١٢.ج

ج – المعية: يرى الإمام الطبري أن المعية في كلام العرب تأتي على عدة معان: منها: النصرة والتأييد، ومنها: المماسة، ومنها: العلم[(١)].

ثم بين معنى المعية في قوله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}[الحديد: ٤] بأنها العلم، أي معكم بعلمه، فقال: "فمعنى هذا القول عندنا: أنه مع كل الخلق بالعلم، بمعنى أنه يعلمهم، ولا يخفى عليه منهم شيء سبحانه"[(٢)].

وأوَّل المعية في قوله –صلى الله عليه وسلم–: "عليكم بالجماعة فإن يد الله مع الفسطاط–الجماعة–" بالنصرة والتأييد، فقال: "فإن قيل: فما معنى قوله: إن الله تعالى مع الجماعة؟ قيل له: معناه: أن الله تعالى معهم بالنصرة لهم، كما يقال: إن الأمير مع الخليفة بالنصرة لا بالذات"[(٣)]. أما المعية بمعنى المماسة فهي مستحيلة في حقه سبحانه؛ لأنه ليس جسمًا حتى يوصف بها.

د–العندية: وقد بين الإمام الطبري معنى قول الله تعالى في الحديث القدسي يوم القيامة: "يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان، فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك، فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين، قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي"[(٤)]. بأن المراد بقول الله تعالى: "مرضت فلم تعدني" قد

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٤٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) السابق، ص١٦٨.

(٤) صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض (٤/ ١٩٩٠ حديث رقم: ٢٥٦٩).

فسره سبحانه بقوله: "مرض عبدي فلان فلم تعده" وهذا نظير قوله سبحانه: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [المائدة: ٣٣] أي يحاربون عباد الله. ومثله قوله –صلى الله عليه وسلم–: "من بارز وليا بالمحاربة بارزته"(١).

وبين معنى قوله:"وجدتني عنده". أي "وجدت رحمتي وثوابي عنده، وهذا كما تقول العرب: أينما أتوجه أجد الخليفة فيه. أي مملكته وسلطانه فيه، لا أنه بذاته موجود فيه"(٢).

هـ– القيام: يرى الإمام الطبري أن القيام يأتي في لغة العرب بمعنى الانتصاب، وبمعنى التدبير، ثم بين أنه تعالى منزه عن القيام بمعنى الانتصاب، فقال: "اعلم أن الله سبحانه لا يوصف بالقيام الذي هو الانتصاب؛ لأن الانتصاب نعت، والمنتصب ينعت بانتصابه"(٣). وقال: "فالقيام متصرف على هذه الوجوه، ولا يوصف القديم إلا بما يليق"(٤).

وأول القيام بالنسبة لله تعالى في قوله: {أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} [الرعد: ٣٣] بالتدبير، فهو سبحانه القائم بأمر خلقه، بمعنى "أنه مدبر لأحوالهم وحاجاتهم، وهو الحافظ لهم، يكلؤهم في آناء ليلهم ونهارهم، وهذا واضح في اللغة تقول العرب: فلان يقوم بأمر أهل بيته، وأمر أهل مصره. تريد به: أنه هو المدبر لهم، والناظر في أمرهم، ويقول القائل: أنا أقوم بحقك وحاجتك، يريد أنا أشفعها لك، وإن لم يكن فيها قيام انتصاب"(٥).

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الألفاظ التي يوهم ظاهرها الحركة والنقلة كالإتيان والمجيء والذهاب ما هي إلا معان مجازية بحيث يمكن نسبتها إلى الله تعالى بما يليق بكماله وعظمته، ولا يحق لنا أن نثبت هذه الألفاظ على

---

(١) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٨٢

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري ص١٨٢.

(٣) المصدر السابق، ص٩٠.

(٤) السابق.

(٥) السابق .

ظاهرها الحسي؛ لأن الحركة والنقلة من صفات المخلوق، والخالق سبحانه يتعالى عن مثل هذه الصفات.

ثالثا: ما يوهم الصورة، وموقف الإمام ابن مهدي الطبري منها:

يرى الإمام الطبري أن الله تعالى منزه عن الصورة والمثال، فليس له- تعالى- صورةٌ وشكلٌ؛ لأن ذلك من خواص الأجسام تلحقها بواسطة الكميات والكيفيات، وإحاطة الحدود والنهايات، ولأن الصورة تحتاج إلى فاعل يوجدها، والاحتياج أمارة الإمكان وهو يتنافى مع الوجوب الذاتي، فهو سبحانه لا يشبه شيئا من مخلوقاته، ولا يشبهه شيء، فقال: "إن الله سبحانه يجل أن يكون له صورة أو مثال؛ لأن الصورة تقتضي المصوِّر، والمثال يقتضي الممثِّل، والله سبحانه خالق كل صورة ومثال، فكيف تكون له صورة ومثال، وهو{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}[الشورى: ١١]"(١).

وبيَّن أن الضمير في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إن الله خلق آدم على صورته"(٢). يعود على آدم، بناء على القاعدة العربية المشهورة وهي: أن الضمير يعود على أقرب مذكور، وهو هنا في هذا الحديث آدم- عليه السلام-، أي: أن الله خلق آدم على صورة آدم أي على هذه الصفة التي استمر عليها منذ أن هبط من الجنة إلى أن مات، وأنه لم يتنقل في الأطوار كما تنقل ولده، وعبر بـ"صورته" دفعًا لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى، وأنه تنقل في الأطوار كما تنقل ولده، وفي هذا يقول الطبري: "إن الله خلق آدم على صورته. أي: على صورة آدم على ما هي عليه، لا بوجود الانتقال من حال إلى حال، كما وجد في خلقنا؛ لأنا كنا حينا نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظمًا، ثم كسي العظم لحمًا،

---

(١) السابق، ص١٥٢.

(٢) صحيح البخاري, باب بدء السلام, [٥٠/٨ برقم: ٦٢٢٧], وصحيح مسلم, كتاب البر, باب النهي عن ضرب الوجه,[٢٠١٧/٤ برقم: ٢٦١٢], ومسند الإمام أحمد بن حنبل, باب: مسند أب هريرة رضي الله عنه, [٢٧٥/١٢ برقم: ٧٣٢٣].

وأخرجنا على هيئتنا وصورتنا، فتبارك الله أحسن الخالقين!، فقد أفرد الله سبحانه آدم-عليه السلام- بهذه الفضيلة والخصوصية من بين سائر ولده؛ إذ أفرد خلقه عن هذه الانتقالات من حال إلى حال، ومن مثال إلى مثال"(١).

وأخبر الإمام الطبري أن بعض العلماء بين معنى الصورة في هذا الحديث بأنها الوجه، فيكون الضمير عائدًا على الأخ المصرح به في الطريق التي رواها مسلم بلفظ: "فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن الله خلق آدم على صورته"(٢) أي خلق آدم على صورة وجه هذا المضروب وهو الأخ المصرح به في الحديث، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي احترامه باتقاء الوجه، وعليه فلا يكون هذا النص موهمًا لتشبيه الله بخلقه، وفي هذا يقول: "وقال قوم: معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله خلق آدم على صورته" أي: خلق آدم على صورة الوجه، واحتجوا بما روي في بعض الأخبار: أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- مر برجل يضرب آخر على وجهه، فقال له: "لا تضربه فإن الله خلق آدم على صورة وجه هذا المضروب"(٣)، وقال -صلى الله عليه وسلم-: "لا يقولن أحدكم لآخر: قبح الله وجهك، فإن الله خلق آدم على صورته"(٤)، وقال: "إذا ضرب أحدكم إنسانًا فليتجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته"(٥) أي على صورة وجهه؛ إذ كان الوجه أحسن شيء في بني آدم، وكان خلق آدم- عليه السلام- أحسن خلق"(٦).

---

(١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٥٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة وتحريم الظلم، باب النهي عن ضرب الوجه،(٦/ ٤٧١ حديث: ٦٧٤٨)

(٣) السنة لابن أبي عاصم، باب: حديث إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه، (١/ ٢٢٨ حديث رقم: ٥١٦).

(٤) مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، (١٥/ ٣٧١ حديث رقم: ٩٦٠٤) .

(٥) مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، (٢/ ٢٤٤ حديث رقم: ٧٣١٩) .

(٦) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٥٢،١٥٣.

ورفض الإمام الطبري أن يكون الضمير في "صورته" عائدًا على الله تعالى كما يقتضيه ما ورد في بعض الطرق مثل: "فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن"(١). وبين أن اللغة تمنع هذا؛ لأنه على هذا التقدير يكون الاسم الثاني هو عين الأول، ولا يصح هذا لغة إلا إذا كان الاسم الثاني غير الأول، فقال: "اعلم أن قومًا من المنحرفين عنا بالاسم والمذهب لما سمعوا هذه التأويلات الصحيحة في هذا الباب، النافية عن الله التشبيه حملهم اللجاج على أن زادوا في هذا الحديث فقالوا:" إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن" يريدون أن الهاء في "صورته" لله، فركبوا قبيحا من الخطأ، وشنيعا من القول، وذلك أنه لا يجوز أن يقال في اللغة: إن الله تعالى خلق السماء بمشيئة الرحمن، وعلى إرادة الرحمن، وإنما يجوز هذا إذا كان الاسم الثاني غير الأول، ولو كان أراد ذلك لقال: لا تقبحوا الوجه، فإنه على صورة الرحمن، فحيث لم يقل ذلك استدللنا على فساده، وبالله التوفيق"(٢).

أقول: ولو سلمنا أن الضمير في "صورته" عائد على الله تعالى كما يقتضيه ما ورد في بعض الطرق مثل:" فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن"، فإن المراد بالصورة: الصفة من سمع وبصر وحياة وعلم، فآدم

---

(١) السنة لابن أبي عاصم، باب: حديث إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه، (١/ ٢٢٨ حديث رقم: ٥١٦)، لكنه معلول، يقول ابن خزيمة: فإن في الخبر عللا ثلاثا، إحداهن: أن الثوري قد خالف الأعمش في إسناده، فأرسل الثوري ولم يقل: عن ابن عمر. والثانية: أن الأعمش مدلس، لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت. والثالثة: أن حبيب بن أبي ثابت: أيضا مدلس، لم يعلم أنه سمعه من عطاء، سمعت إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد يقول: ثنا أبو بكر بن عياش، عن الأعمش قال: قال حبيب بن أبي ثابت: لو حدثني رجل عنك بحديث لم أبال أن أرويه عنك، يريد لم أبال أن أدلسه قال أبو بكر: ومثل هذا الخبر، لا يكاد يحتج به علماؤنا من أهل الأثر، لا سيما إذا كان الخبر في مثل هذا الجنس، فيما يوجب العلم لو ثبت، راجع: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، لابن خزيمة (١/ ٨٧).

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٥٤.

على صفة الله في الجملة، وإن كانت صفته تعالى قديمة، وصفة آدم وبنيه حادثة.

وبين الإمام الطبري المراد من قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "رأيت ربي في أحسن صورة"(١) بأن معنى هذا الحديث: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– رأى ربه في المنام، وهو صلى الله عليه وسلم في أحسن صورة، ورؤية الله في المنام جائزة عند عامة المعتزلة والمثبتة– أي لرؤيته تعالى من السادة الأشاعرة والماتريدية–، وليس في هذا إيجاب صورة له تعالى، وعلى هذا التفسير والبيان فإن هذا الحديث لا يثبت الصورة لله عز وجل، وإنما الصورة المذكورة في هذا الحديث ثابتة للنبي صلى الله عليه وسلم، وفي هذا يقول ابن مهدي: "قوله: "رأيت ربي" عز وجل يعني: في المنام...، وليس في رؤيته صلى الله عليه وسلم في المنام إيجاب صورة له تعالى، وقوله: "في أحسن صورة" معناه: وأنا في أحسن صورة، فيكون رجوع التصوير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا إلى القديم"(٢).

<u>رابعا: ما يوهم النقص: من الخداع والاستهزاء والمكر والاستحياء والنسيان والتعجب والسنة والنوم، وموقف الإمام ابن مهدي من ذلك:</u>

<u>أولا: موقف ابن مهدي من إثبات الاستهزاء والخداع والمكر والاستحياء.</u>

<u>أ– الاستهزاء:</u> بيَّن الإمام ابن مهدي معنى الاستهزاء في قوله: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ}[البقرة: ١٥] بأنه: الاستدراج لهم بأن يمدهم بالنعم في الدنيا، ويؤخر لهم العقوبة والعذاب إلى الآخرة، فيجازيهم على ذلك –الاستهزاء– بالعذاب، ويعاقبهم بأغلظ عقوبة، فقال: "إن سأل سائل فقال: لأي علة خبَّر

---

(١) المعجم الكبير للطبراني، باب من اسمه إبراهيم، (١/ ٣١٧ حديث رقم: ٩٤١)، وحكم عليه الطبراني فقال: صحيح لغيره.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٢١٩، بتصرف .

الله عن نفسه بالاستهزاء، وظاهره ظاهر مستقبح تأباه العقول، ويَسمُجُ ذلك في النفوس؟ قيل له: في هذا عدة أجوبة...، منها: معنى الاستهزاء من الله بهم: أن أظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلاف ما لهم في الآخرة، كما أظهروا للمسلمين خلاف ما أسروا. وقد قيل: إن الاستهزاء من الله سبحانه مخالف للاستهزاء من المخلوقين، والاستهزاء ههنا من الله أن يستدرجهم من حيث لا يعلمون"(١).

فسمى جزاء الذنب باسم الذنب؛ لانكشاف المعنى وبيانه، كما تُسمي العرب الشيء باسم الشيء إذا قاربه وصاحبه وعرف معناه، من ذلك أنهم سموا الكأس خمرا، والأصل فيها: الإناء الذي يكون فيه الشراب؛ لبيان المعنى، ولكثرة ما يستعملون الخمر في الآنية، قال الشاعر:

وَمَا زَالَتِ الكَأْسُ تَغْتَالُنَا ... وَتَذْهَبُ بِالأَوَّلِ الأَوَّلِ

فإذا جاز أن يسمى الكأس باسم الخمر لكثرة الاصطحاب، جاز أن يسمى جزاء الذنب باسم الذنب، لكثرة الاصطحاب، ولزوال اللبس والإشكال.

وقيل: إن الله سبحانه خبر عن نفسه بالاستهزاء؛ لأنه قدم قبل ذلك ذكر استهزائهم، فقال:{وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ}[البقرة: ١٤]، ثم قال:{اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ}[البقرة: ١٥]. فسمى فعله استهزاء، وليس باستهزاء على الحقيقة؛ لتزدوج اللفظة الثانية مع اللفظة الأولى، فيكون ذلك أخف على اللسان من المخالفة بينهما، كما قال: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا}[الشورى: ٤٠]، فالأولى سيئة، والثانية ليست بسيئة؛ لأنها عدل وإنصاف، فحمل على اللفظ الأول لما وصفنا، قال عمرو بن كلثوم:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا ... فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِينَا

فيحمل قوله: "فنجهل فوق جهل الجاهلينا"على معنى: فنعاقبه بأغلظ

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣،٨٤ بتصرف. فالاستهزاء في حقيقته اللغوية منفي عنه تعالى؛ لأنه بمعنى السخرية، ففي القاموس المحيط: هزأ منه، وهزأ به أي سخر، والله تعالى منزه عنه لأنه لعب وعبث. راجع: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص٧٢.

عقوبة، فسمى ذلك جهلا، والجهل لا يفخر به ذو عقل، وإنما قاله؛ ليزدوج اللفظان[١].

أو أن المراد بالاستهزاء: التجهيل والتخطئة لهم وتأويله "أن الله يخطئ فعلهم، ويجهلهم في إقامتهم على الكفر، فسُمي ذلك استهزاء مجازا واتساعا"[٢].

<u>ب- الخداع:</u> يرى الإمام ابن مهدي أن الله تعالى منزه عن الخداع بمعنى المكر والاحتيال، فقال: "إن الخداع مكر واحتيال، والله –سبحانه – يجل عنه"[٣]، وبيَّن أن المراد بالخداع في قوله: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ}[النساء: ١٤٢]: إما الاستدراج لهم بأن يمدهم بالنعم في الدنيا، ويؤخر لهم العقوبة والعذاب إلى الآخرة، يقول: "إن سأل سائل فقال: ما معنى الخداع من الله؟ قيل: إن الخداع يقع بالاحتيال والمكر منا، والخداع من الله: أن يظهر لهم، ويعجل لهم من الأموال والنعم ما يدخرونه، ويؤخر عنهم عذابه وعقابه"[٤]، فكما أنهم كانوا يظهرون الإيمان به وبرسوله، ويضمرون خلاف ما يظهرون، فالله سبحانه "يظهر لهم من الإحسان في الدنيا خلاف ما يغيب عنهم ويستر من عذاب الآخرة، فجمع الفعلان، لتساويهما من الجهة"[٥].

أو أن المراد بالخداع الفساد، فالخادع عند العرب: الفاسد من الطعام، ومنه قول الشاعر:

أَبْيَضُ اللَّوْنِ لَذِيذٌ طَعْمُهُ   طَيِّبُ الرِّيقِ إِذَا الرِّيقُ خَدَع

معناه: إذا الريق فسد، وعليه يكون تأويل قوله: "يُخَادِعُونَ اللَّهَ" أي:

---

(١) راجع: تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٨٥،٨٦.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص٨١.

(٤) السابق.

(٥) السابق .

"يفسدون ما يظهرون من الإيمان بما يضمرون من الكفر، كما أفسد الله عليهم نعيمهم في الدنيا بما أصارهم إليه من عذاب الآخرة"(١).

ج- المكر: وبيَّن ابن مهدي أنه تعالى منزه عن المكر بمعنى الاحتيال، فقال: "ولا يوصف -تعالى- بالاحتيال؛ لأن المحتال هو الذي يقلب الفكرة حتى يهتدي بتقلب الفكرة إلى وجه ما أراد"(٢)، وبين أن معنى المكر في قوله: {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ}[الأنفال: ٣٠]: الاستدراج لهم بأن يمدهم بالنعم في الدنيا، فكلما أحدثوا خطيئة جدد لهم نعمة، ويؤخر لهم العقوبة والعذاب إلى الآخرة، فقال: "اعلم وفقك الله للخير برحمته أن المكر من الله استدراجه إياهم من حيث لا يشعرون، وقد وُصِفَ سُبْحَانَه بالمكر على هذا المعنى...، والماكر: الذي يستدرج فيأخذ من وجه غفلة المستدرَج"(٣).

د- الاستحياء: وبيَّن أن معنى الاستحياء في قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا} [البقرة: ٢٦] هو الترك، أي أن الله "لا يترك أن يضرب مثلا، فالاستحياء من الله بمعنى الترك؛ لأن المستحيي يترك للحياء كما يترك للإيمان، وينقطع بالحياء عن المعاصي كما ينقطع بالإيمان عنها، ولهذا قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "الحياء شعبة من الإيمان"(٤)"(٥).

وأوَّل الاستحياء في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إن الله تعالى يستحيي إذا رفع العبد يديه إليه أن يردهما صفرا من غير

(١) السابق، ص٨٢.
(٢) السابق، ص٨٧.
(٣) السابق، ص٨٧ بتصرف.
(٤) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، (٢/ ٤٤٢ حديث رقم: ٩٧٠٨)، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط قائلا: إسناده صحيح على شرط مسلم رجاله ثقات رجال الشيخين غير سهيل بن أبي صالح فمن رجال مسلم.
(٥) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٢٣.

شيء"[١] بالترك، فمعنى قوله: "يستحيي" أي يترك؛ لأن الحياء سبب الترك، يقول: "فمراده بهذا القول: أن الله تعالى لا يترك يدي العبد صفرا إذا رفع العبد يديه إليه، ولا يخليهما من الخير، لا على معنى الاستحياء الذي يعرض للمخلوقين، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا"[٢].

ثانيا: موقف ابن مهدي الطبري من النسيان والتعجب والسنة والنوم:

أ – النسيان: بيَّن ابن مهدي أنه تعالى منزه عن النسيان بمعنى الإغفال؛ لأن الغفلة تستلزم الضعف والعجز والنقص، وكل ذلك على الله محال، فقال: "اعلم أن النسيان على وجهين: أحدهما: نسيان إغفال. والآخر: نسيان ترك. والله سبحانه منفي عنه الإغفال؛ لأن المُغفَّل لا يغفل إلا عن ضعف نحيزة–طبيعة الرجل وغريزته–، أو شغل لبعض الأمور له عن بعض، أو آفة حلت طبيعته، فلما كان الله سبحانه متنزِّها عن ذلك كله، كان منزها عن النسيان بمعنى الإغفال"[٣].

وأوَّل النسيان في قوله تعالى: { نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ}[التوبة: ٦٧] بالترك، بمعنى "أنهم تركوا طاعة الله، فترك الله ثوابهم"[٤]. وقال في تأويل قوله تعالى: {وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا}[الجاثية: ٣٤]: "أي نترككم من الرحمة والخير كما تركتم العمل لمعادكم"[٥].

ب – التعجب: وبيَّن ابن مهدي أن الله منزه عن التعجب؛ لأنه يستلزم الجهل، وهو على الله محال "فالله سبحانه لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم"[٦].

وأوَّل العجب بالنسبة لله تعالى في قول النبي –صلى الله عليه وسلم–:

(١) سنن أبي داود، كتاب الفضائل، باب الدعاء، (٢/ ٦٠٩ حديث رقم: ١٤٨٨) وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: حديث صحيح.

(٢) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص٨٩.

(٤) السابق، ص٨٩.

(٥) السابق .

(٦) السابق، ص١٧٧.

"عجب ربنا من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل"[١]، وقوله: "ثلاثة يعجب الله إليهم: القوم إذا اصطفوا للصلاة، والقوم إذا اصطفوا في الصفوف لقتال المشركين، ورجل يقوم إلى الصلاة في جوف الليل"[٢]، وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن رجلا نزل برجل من الأنصار ضيفا، فقال لامرأته: تعالي حتى نطوي الليلة لضيفنا، فإذا وضعت الطعام بين يديه، فأطفئي المصباح حتى يأكل وحده، قال: ففعلت ذلك، فغدوت على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقال: "لقد عجب الله من صنيعكما البارحة" وأنزل فيهما:" ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة"[٣]: بالإثابة والرضى، فعجب ربنا أي عظم ذلك الفعل عنده، فجازاهم عليه إحسانا، وأثابهم ورضي عنهم، فقال: "فالجواب: أن الناس قد اختلفوا في معنى التعجب من الله: فقال قوم: معنى(عجب): أي عظم عنده، ومنه قوله سبحانه: "بل عجبت" أي بل عظم فعلهم عندي. وقال آخرون: معنى(عجب): رضي وأثاب، فسماه عجبا، وليس بعجب على الحقيقة"[٤].

وبيَّن المراد بالعجب في قوله تعالى: {بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ}[الصافات: ١٢] بالجزاء والعقاب، فقال: "ومعنى قوله: "بَلْ عَجِبْتَ" بل جازيتهم على عجبهم؛ لأن الله تعالى أخبر عنهم في غير موضع بالتعجب من الحق، فقال:{وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ}[ص: ٤]،

(١) سنن أبي داود، كتاب: الجهاد، باب: الأسير يوثق، (٤/ ٣١١ حديث رقم: ٢٦٧٧) وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده صحيح.

(٢) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، (١٨/ ٢٨٤ حديث رقم: ١١٧٦١) والحديث بفلظ:" ثلاثة يضحك الله إليهم: الرجل يقوم من الليل، والقوم إذا صفوا للصلاة، والقوم إذا صفوا للقتال"، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده ضعيف لضعف مجالد.

(٣) صحيح البخاري، كتاب: مناقب الأنصار، باب قول الله تعالى:" ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة"، (٥/ ٣٤ حديث رقم: ٣٧٩٨)

(٤) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٧٦.

وخبر عنهم أنهم قالوا: {إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ}[ص: ٥]، فقال:"بل عجبت" أي بل جازيتهم على التعجب"[١]

ج – <u>السنة والنوم</u>: يرى الإمام ابن مهدي الطبري أنه تعالى منزه عن السِّنَةِ وَالنَّوْمِ وعن اليقظة والحركة؛ لأنها من صفات الأجسام، وهو سبحانه ليس جسما ولا يوصف بشيء من أوصاف الجسمية، فكل ما خطر ببالك فهو هالك، والله بخلاف ذلك، فقال: "اعلم أن الله –سبحانه– لم يرد بنفي النوم والسنة عن نفسه إثبات اليقظة والحركة؛ لأنه لا يقال له: يقظان ولا نائم؛ لأن اليقظان لا يكون إلا عن نوم، والنوم لا يجوز وصف القديم به"[٢].

وبيَّن أن المراد بنفي السِّنَةِ والنوم في قول الله تعالى: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ}[البقرة: ٢٥٥] نفي الجهل والغفلة عنه تعالى، ومنه قول العرب: ما أنا عنك بنائم: أي بغافل، فقال: "إنما أراد بذلك نفي الجهل والغفلة، كقولك لرجل آخر: ما عَدُوِّي بنائم عني، أي بغافل عني، وما أنا عنك بنائم، أي بغافل، قال الشاعر:

فَإِنْ يَكُ قَوْمُنَا حَلُّوا نِيَامَا   فَقُلْ قُومُوا فَقَدْ حَانَ القِيَامُ

أي حلوا غافلين عن عدوهم"[٣].

فإطلاق ظاهر هذه الأشياء على الله تعالى لا يجوز. يقول ابن كثير: "لأن المكر والخداع والسخرية على وجه اللعب منتف عن الله عز وجل بالإجماع"[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٦،١٧٧.

(٢) السابق، ص١٠٦.

(٣) السابق .

(٤) تفسير ابن كثير(١/٥٣).

التعقيب:

ومن خلال ما سبق أستطيع أن أقول:

١ – إن الصفات التي ورد بها ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية؛ لإيهام الجسمية ومشابهته تعالى بخلقه، كالاستواء، واليد، والوجه، والعين، إنما هي مجازات، فالاستواء: مجاز عن الاستيلاء والملك، أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد: مجاز عن القدرة، أو الحفظ والكلأة، والوجه: مجاز عن الوجود أو الذات، ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصورة الحسية، فمن أهم مباحث علم البيان الذي هو أحد علوم البلاغة مبحث الحقيقة والمجاز(١)، فاللغة العربية فيها الحقيقة والمجاز، وكذلك القرآن

الكريم والسنة النبوية المطهرة مليئان بوجود المجازات فيهما(٢)

---

(١) المجاز قسيم الحقيقة في اللفظ، وهما متباينان مفهوما، وكل منهما إما عقلي، وإما لغوي.

- فالحقيقة العقلية: هي إسناد الفعل أو معناه – كاسم الفاعل, واسم المفعول وغيره– إلى ما هو له عند التكلم في الظاهر.
- أما المجاز العقلي: فهو إسناد الفعل أو معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لعلاقة, وقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.
- والحقيقة اللغوية: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب.
- وأما المجاز اللغوي: فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب لعلاقة, وقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. وهذه العلاقة إن كانت غير المشابهة فهو المجاز المرسل, وإن كانت المشابهة فهي الاستعارة, فكل منهما مجاز بالمعنى الأعم.

فعندما أقول: رأيتُ أسدًا في حديقةِ الحيوانِ، فهذا مثال للحقيقة وهو استعمال كلمة الأسد فيما وضعت له– يعني على الحيوان المفترس–, أما عندما أقول: رأيتُ أسدًا يحمل سيفًا فهو مجاز وتأويل؛ لأنه صرف للفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي وهي (يحمل سيفًا)، فيحمل على الرجل الشجاع. راجع: التعريفات للجرجاني, ص٧٩,٨٠,١٩٨,١٩٩, وأسرار البلاغة, لعبد القاهر الجرجاني, ص٣٥٠–٣٥٢, وتأويل السلف لصفات الله تعالى, لشيخنا الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري, ص١١–١٦, والمجاز بين المثبتين والنافين وتطبيقهما على مسألة الاستواء, د/ عبد الله محي أحمد عزب, ص٧–١٠.

فمما يدل على وجود المجاز في القرآن في غير صفات الله تعالى على سبيل المثال لا الحصر: قوله تعالى:﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾، سورة البقرة, جزء آية :(١٩). فهل =

٢ – إن علماء التوحيد عندما يعرضون لصفات الله تعالى التي

=

الأصابع كلها تدخل في الأذن أم الأنامل فقط؟ فالمراد: الأنامل, فهو مجاز مرسل علاقته الكلية حيث أطلق الكل وأراد الجزء. وقوله تعالى:﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ سورة النساء, جزء آية (٩٢). فالمراد: بالرقبة العبد كله، فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية، حيث أطلق الجزء وأراد الكل.

ومما يدل على وجود المجاز في القرآن في صفات الله على سبيل المثال أيضًا لا الحصر: قوله تعالى:﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ سورة الرحمن آية (٢٧). وقوله:﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سورة القصص، آية (٨٨). فالمراد بالوجه الذات، فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية حيث أطلق الجزء وأراد الكل.

ومما يدل على وجود المجاز في السنة في غير صفات الله على سبيل المثال لا الحصر: ما أخرجه الإمام البخاري أنه(صلى الله عليه وسلم) نادى في الصحابة يوم انصرف من الأحزاب فقال: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة, فأدرك بعضهم العصر في الطريق, فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها, وقال بعضهم: بل نصلي, لم يرد منا ذلك, فذكر للنبي(صلى الله عليه وسلم) فلم يعنف واحدًا منهم" صحيح البخاري, باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء, [٢/١٥ برقم:٩٤٦].

أي: فتخوف ناس فوت الوقت فصلوا دون قريظة. وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله وإن فاتنا الوقت، فما عنف(صلى الله عليه وسلم) واحدا من الفريقين. فالفريق الأول: أوَّل النص بأن المراد: الإسراع في المشي للوصول إلى بني قريظة– أي أنه كناية عن الاستعجال–. والفريق الثاني: أخذ بظاهر النص الذي ينهي عن الصلاة إلا في بني قريظة. وقد أقر النبي(صلى الله عليه وسلم) كلا الفريقين على ما ذهب إليه، من أخذ بالظاهر، ومن أوّل، وفي هذا دليل على أن فريقا من الصحابة قد أوَّل حديث النبي, ولم يأخذ بظاهره, ورأينا كيف أقر النبي (صلى الله عليه وسلم) ما ذهب إليه هذا الفريق.

ومما يدل على وجود المجاز في السنة في صفات الله عز وجل على سبيل المثال لا الحصر: قول الله تعالى في الحديث القدسي: "يا ابن آدم مرضت فلم تعدني, فيقول يارب: كيف أعودك وأنت رب العالمين, فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني، ويقول تعالى: يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني, فيقول يا رب: كيف أسقيك وأنت رب العالمين, فيقول تعالى: أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي، ويقول تعالى: يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني, فيقول يا رب: وكيف أطعمك وأنت رب العالمين, فيقول تعالى: ألم تعلم أن عبدي فلانا استطعمك فلم تطعمه أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي" صحيح مسلم, باب: عيادة المريض, [١٩٩٠/٤ برقم: ٣١٠٩], وصحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان,لمحمد بن حبان أحمد بن حبان التميمي, [٣٦٦/١٦ برقم: ٧٣٦٦], وحكم عليه شعيب الأرنؤوط فقال: إسناده صحيح على شرط مسلم.

فالمرض، والشراب– العطش–، والطعام–الجوع– نقص لا يليق بذاته المقدسة، فهل نثبت لله مرضًا وعطشًا وجوعًا يليق به أو يجب تأويل هذا النص؟

وفي هذا ردٌّ على الذين يحرمون التأويل، ويمنعون المجاز في اللغة العربية، ويبدعون من يقول بذلك، ويطعنون في عقيدته، ويخرجونه من أهل السنة.

يوهم ظاهرها مشابهة الله تعالى لخلقه في ذاته, أو صفاته, أو أفعاله يقولون إن في المسألة مذهبين:

الأول: مذهب السلف وهو التفويض (التأويل الإجمالي): وهم أصحاب القرون الثلاثة الأولى, الصحابة والتابعون وأتباع التابعين، وقيل: هم من كانوا قبل الخمسمائة: وهو إمرارها كما جاءت، وتفويض معناها إلى الله تعالى، أي ترك معناها والمراد منها إلى الله تعالى جملة وتفصيلا، والإيمان بأنها من عند الله مع اعتقاد تنزيهه تعالى عن المعنى الحسي، وهو معنى قول السلف:" أمروها كما جاءت بلا كيف" أي لا تقفوا عندها ولا تكيفوها، فما سمع من السلف في مثل هذه الآيات غير هذه الكلمة "أمروها"، ولم يقولوا: نثبت المعنى الظاهر بلا كيف كما يقول أدعياء السلفية في العصر الحاضر، وما قالوا ذلك إلا لاستحالة الظاهر، لا أنهم أرادوا إثبات ظاهرها لله، وإلا لما قالوا أمروها المشعرة بخطورة الوقوف عند ظاهرها ولو بجريان معناها على الخاطر، وفي هذا يقول ابن قدامة: "أمروها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها، ثم يروي عن الشافعي قوله عن السلف: عَلِموا-أي السلف- أن المتكلم به صادق لا شَكَّ في صدقه فصدقوه، ولم يعلموا حقيقة معناها فسكتوا عما لم يعلموه"(١).

فالسلف رضوان الله عليهم تلقوا الآيات المتشابهة بالإيمان الكامل، والتسليم المطلق، والاعتقاد بصحتها، ولم يشغلوا أنفسهم بالبحث عن معنى لها إيمانًا منهم بأنها من الآيات التي لا يعلم حقيقتها إلا الله، إلا أنهم في نفس الوقت نزهوا الله تعالى عن أي مشابهة بالمخلوقات، وعن كل أمارات الحدوث، فلم يعملوا العقل أو اللغة في فهم هذه النصوص، ويرون أن هذه الألفاظ لها معانٍ معلومة لنا سواء عن طريق العقل أو اللغة، ولها معانٍ أخرى خفية غير معلومة لنا استأثر الله تعالى بعلمها، وأن البشر جميعا يعجزون عن إدراك هذه المعاني المكنونة الخفية، وليس في هذا تجهيل للسلف كما يدعي الإمام ابن تيمية حين قال: "ولما قالوا أمروها كما جاءت

(١) راجع: ذم التأويل, لعبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي, ص٩, تحقيق:بدر بن عبدالله البدر.

بلا كيف، فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلومًا، بل مجهولًا بمنزلة حروف المعجم"[١]؛ لأن السلف لم يكونوا يجهلون دلالات هذه الألفاظ ومعانيها، فهم أعلم الناس بلغة العرب، وأكثر الناس قربًا إلى فصاحة العرب وبلاغتهم، وهم أحرص الناس على التنزيه، فهم فهموا المعاني البشرية لهذه الألفاظ، وتورعوا عن إسناد هذه المعاني البشرية إلى الذات العلية، بل قالوا: هذه الألفاظ لها معاني أخرى خفية استأثر الله تعالى بعلمها، فآمنوا بها لا على مقتضى أفهامهم اللغوية والعقلية، بل على مقتضى مراد الله، فهم سكتوا عن تفسير هذه الألفاظ وبيان معانيها تأدبًا مع الله تعالى، وإجلالًا لقدره سبحانه، فلم يفسروا ولم يحددوا معنى للفظ، وإنما ردوا معاني هذه الصفات لله إدراكا واتصافا، فردوا علم المعنى إلى الله تعالى.

فمذهب السلف هو تأويل هذا الظاهر تأويلًا إجماليًّا من أجل تنزيهه تعالى عما لا يليق به، ثم تفويض علم المعنى المراد إلى الله تعالى، فبعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره يفوضون المعنى المراد من النص الموهم إليه تعالى.

وعليه فلا يصح أن نزيد ألفاظًا أخرى مثل زيادة لفظ (الذات) على قوله:(استوى)، فيقال: استوى بذاته، أو زيادة لفظ (حقيقة) فيقال: استوى بذاته حقيقة، فهذه زيادات مرفوضة.

الثاني: مذهب الخلف وهو التأويل التفصيلي: وهم من كانوا بعد القرون الثلاثة الأولى، وقيل: هم من كانوا بعد الخمسمائة، هو: تأويل هذا الظاهر تأويلًا تفصيليًّا، وبيان ذلك: أن هؤلاء قد رأوا أن اللغة العربية ثرية بالمعاني حيث يحمل اللفظ الواحد أكثر من معنى، كما أن بها المجاز، والاستعارة، والكناية، والتشبيه، وغير ذلك من ضروب البلاغة، ولهذا اشتغلوا بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تُناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة، فأولوا هذه النصوص بمعنى تقبله لغة العرب، ويحتمله السياق، ولا يستحيل في حقه تعالى، أي بما يتفق مع تنزيه

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٥/٤١)

الله عن الجسمية وتوابعها، وبما يتفق مع قواعد اللغة العربية التي نزل بها القرآن، فأولوا هذه الصفات خوفًا من تأثير حكم الوهم والخيال فيها، وحملوها على خلاف ظاهرها، مع بيان المعنى المراد، فالخَلَفُ يؤولون تأويلًا تفصيليًّا يكون فيه بيان المعنى المراد "(١).

فهذان المذهبان-يعني السلف والخلف- متفقان على أن ظاهر اللفظ المادي غير مراد، وأنه تعالى منزه عن المعنى الحسي المحال الذي دلَّ عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال، وهذا ما يعرف بالتأويل الإجمالي؛ لأنهم يصرفون النَّصَّ الموهم تشبيه الله بخلقه عن ظاهره المحال عليه تعالى، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله.

وأن الخلاف بينهما في التأويل التفصيلي: وهو تعيين المراد من ذلك النص، أو عدم التعيين بناء على الوقف على قوله تعالى: "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ" [آل عمران:٧] ، فيكون معطوفًا على لفظ الجلالة، وعلى هذا فنظم الآية هكذا: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ"، وجملة يقولون آمنا به حينئذ تكون جملة مستأنفة؛ لبيان سبب التماس التأويل.

أو بناء على الوقف على قوله: "وما يعلم تأويله إلا الله" وعلى هذا فقوله: "والراسخون في العلم يقولون... الخ" استئناف وذكر مقابله في قوله تعالى: "فأما الذين في قلوبهم زيغ".

فالسلف طريقهم التأويل الإجمالي، فينزهون عن الظاهر، ويفوضون علم معانيها مفصلة إلى الله تعالى، كما هو رأي من يقف على قول الله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله" [آل عمران:٧] بحسب الظاهر.

والخَلَفُ طريقهم التنزيه مع التعرض للتأويل التفصيلي، كما هو رأي

(١) راجع في هذين المذهبين: شرح المقاصد, للتفتازاني, (١٧٤/٤)، وعمدة المريد، إبراهيم اللقاني،(٥٦٣/٢)، وحاشية الأمير، ص٩٨, وتحفة المريد, للبيجوري, ص٥٦, وتأويل السلف لصفات الله تعالى, لشيخنا الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري, ص١٦-١٨, وموقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين, د/ محمد عبد الفضيل القوصي, ص١٢-٢٢، ونظرات في العقيدة الإسلامية, د/ محمد الأنور حامد عيسى, ص١١٨,١١٩.

من يقف على" والراسخون في العلم"[آل عمران:٧]، فتفويض معنى الصفات الموهمة للتشبيه، وتأويلها، هو المعتمد في المذهب الأشعري، كما جاء في شرح المواقف عند الحديث عن الاستواء واستحالة حمله على ظاهره بمعنى الاستقرار والجلوس عقلاً، فقال: "ومهما تعارض دليلان، وجب العمل بهما ما أمكن؛ فتؤول الظواهر: إما إجمالا ويفوض تفصيله إلى اللّه كما هو رأي من يقف على اللّه –يعني من قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله"[آل عمران: من الآية ٧] – وعليه أكثر السلف كما رُوي عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة[١]، وإما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء"[٢] . يقول الإمام النووي: "اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات **قولين: أحدهما**: وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها، ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة، وعن سائر صفات المخلوق، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين، واختاره جماعة من محققيهم وهو أسلم. **والقول الثاني**: وهو مذهب معظم المتكلمين: أنها تتأول على ما يليق بها على حسب مواقعها، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون: عارفا بلسان العرب، وقواعد الأصول والفروع، ذا رياضة في العلم" [٣] .

وقد استخدم الإمام ابن مهدي الطبري عند بيانه للنصوص الموهمة للتشبيه هذين المذهبين، فنجده قد استخدم التأويل التفصيلي في أغلب هذه النصوص مثل: الصورة، والاستواء وغيرهما، واستخدم أيضا التفويض الذي هو التأويل الإجمالي في بعض النصوص مثل اليد، وهنا يظهر موافقة

(١) اشتهر هذا القول عن الإمام مالك رحمه الله. وعن أستاذه ربيعة الرأي، انظر: شعب الإيمان للبيهقي(٢/ ٣٠٥ أثر رقم: ٨٦٧، ٨٦٨).

(٢) شرح المواقف، الجرجاني (٨/ ٢٤)

(٣) شرح صحيح مسلم، النووي، (٣/١٩،٢٠).

الإمام الطبري لمنهج شيخه الأشعري في النصوص الموهمة للتشبيه، فقد ذكر الإمام ابن فورك أن مذهب الاشعري في النصوص التي تتضمن أوصافًا ذاتية كاليد، أو أفعالًا كالاستواء هو: إطلاق ما وردت به النصوص من حيث اللفظ وحده، ونفي ما يتبادر من معانيها الموهمة للتشبيه؛ لاستحالة ذلك في حقه تعالى، وتحقيق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها إذا كانت أوصافًا ذاتية كاليد، فهي في حقنا أعضاء وآلات، وفي حق الباري نعوت وصفات. فهو كما ترى يُثبِت الصفة في حق الله تعالى كاليد، لفظًا، أما معناها فلم يحدده بل جعلها صفة لائقة بذات الله تعالى وليست عضوًا. وإذا كانت هذه الأخبار أفعالًا فلا نثبت من معانيها إلا ما يجوز في حق الله تعالى عقلًا. يقول الإمام ابن فورك مصورًا مذهب الأشعري: "فأما ما يَثبُت من طريق الخبر، فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبرًا، وتطلق ألفاظها سمعًا، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين، والجنب، والوجه، والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات؛ لما استحال عليه التركيب، والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات.

فأما ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء والمجيء والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعًا، ومعانيها لا تثبت إلا عقلًا، وتستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك"(١)

وهذا النص السابق صريح في جواز عدم تحديد معنى للصفة الخبرية كما مثل لذلك باليد وغيرها من الصفات الذاتية على حد تعبيره، وفي جواز التأويل كما مثل بالاستواء وغيره من صفات الأفعال.

وقد نقل الإمام ابن فورك عن الشيخ الأشعري في موضع آخر أنه أوَّل الأيدي بالقدرة فقال: "وكان يقول إن معنى القادر والقوي والقدرة والقوة سواء، وكذلك الأيد، هو القدرة كما قال تعالى: "والسماء بنيناها بأيد وإنا

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لأبي بكر محم بن الحسن بن ابن فورك ص ٤١.

لموسعون" [الذاريات: ٤٧] أي بقوة"(١).

وعلى هذا فالإمام ابن مهدي على مذهب الأشعري كما نقله العلامة المتكلم المحدث ابن فورك الأصبهاني سواء في تأويلاته أم في تفويضه للمعنى.

أقول: وأما مذهب مُثْبِتِي هذه الصفات على معناها الظاهر ومن القائلين به – كابن خزيمة(٢), وابن تيمية(٣)، والذهبي(٤)–، فليس مذهبًا معتبرًا يعتد به، والسبب في ذلك: أنهم حددوًا معنى بشريًّا لهذه الألفاظ، ثم أسندوا وأضافوا هذا المعنى إلى الله تعالى اتصافًا، ثم نزهوا الله بعد ذلك عن الكيف بقولهم بلا كيف، فهم أثبتوا لله المعنى الحسي الظاهر، فأعملوا الحس والخيال، وتستروا بالبلكفة، وقالوا أيضا: إن هذه النصوص معانيها معلومةٌ،

---

(١) المصدر السابق: ٤٤.

(٢) ابن خزيمة: هو محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي, أبو بكر: إمام نيسابور في عصره, كان فقيها مجتهدا, عالما بالحديث, ولد بنيسابور سنة (٢٢٣هـ=٨٣٨م), ورحل إلأى العراق والشام ومصر, ولُقب بإمام الأئمة, تزيد مصنفاته على ١٤٠ كتابا منها: كتاب التوحيد وإثبات صفة الرب, ومختصر المختصر المسمى صحيح ابن خزيمة, وتوفي سنة (٣١١هـ=٩٢٤م). راجع: الأعلام, للزركلي, (٢٩/٦).

(٣) ابن تيمية: هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي, أبو العباس تقي الدين ابن تيمية, ولد في حران سنة (٦٦١هـ=١٢٦٣م), وتحول به أبوه إلأى دمشق, فنبغ واشتهر, وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها, فقصدها, فتعصب عليه جماعة من أهلها, فسجن مدة, ونقل إلى الأسكندرية, ثم أطلق, فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢هـ, واعتقل بها سنة٧٢٠هـ, وأطلق, ثم أعيد, ومات معتقلا بقلعة دمشق, فخرجت دمشق معظمها في جنازته, كان كثير البحث في فنون الحكمة, آية في التفسير والأصول, توفي سنة (٧٢٨هـ=١٣٢٨م). راجع: الأعلام, للزركلي, (١٤٤/١).

(٤) الذهبي: هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي, شمس الدين أبو عبد الله: حافظ مؤرخ, علامة محقق, ولد في دمشق سنة (٦٧٣هـ=١٢٧٤م), تركماني الأصل من أهل ميافارقين, رحل إلى القاهرة, وطاف كثيرا من البلدان, وكف بصره سنة (٧٤١هـ), له تصانيف كثيرة تقارب المائة منها: دول الإسلام, المتشبه في الأسماء والأنساب والكنى والألقاب, وتاريخ الإسلام الكبير, وسير أعلام النبلاء وغيرها, راجع: الأعلام, للزركلي, (٣٢٤/٥-٢٣٦).

أما كيفيتها فمجهولةٌ لا يعلمها إلا الله، فهم ردوا علم الكيفية إلى الله دون علم المعنى، فالله إنما نفى عن غيره علم تأويلها لا علم تفسيرها، وادَّعَوا أن هذا هو مذهب السلف، وقولهم هذا لا يعتد به؛ لأن مذهب السلف ردُّ علم المعنى إلى الله تعالى، وأما الكيفية، فالله سبحانه منزه عنها؛ لأنها عرض من المقولات خاصة بالممكنات، والله سبحانه واجب الوجود منزه عن الجواهر والأعراض، وليست هذه دعوى بلا دليل، وإنما الدليل عليها ما قاله علماء السلف أنفسهم على سبيل المثال لا الحصر: ما قاله محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة: "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي وفارق الجماعة، فإنهم–السلف– لم يصفوا ولم يفسروا، بل أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا"[(١)].

وهذا سفيان ابن عيينة[(٢)] يقول: "ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه قراءته تفسيره، وليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله"[(٣)]. أي فلا يفسره أحد بالعربية ولا الفارسية.

---

(١) العقيدة الحموية الكبرى, للإمام ابن تيمية, (٣٦/١), وأصول الدين عند الإمام أبي حنيفة, تأليف: محمد عبد الرحمن الخميس, ص١٥٥.

(٢) سفيان بن عيينة: هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي, أبو محمد, ولد بالكوفة سنة (١٠٧هـ=٧٢٥م), وسكن مكة, وأصبح محدث الحرم المكي, كان حافظا ثقة, واسع العلم كبير القدر, قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز, حج سبعين سنة, ومن مؤلفاته: الجامع في الحديث, وكتاب في التفسير, وتوفي سنة (١٩٨هـ=٨١٤م). راجع: الأعلام, للزركلي, (١٠٥/٣).

(٣) راجع: فتح الباري شرح صحيح البخاري, لابن حجر لعسقلاني, باب: وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم,(٤٠٧/١٣), وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات, لمرعى بن يوسف الكرمي المقدسي, ص٦٢, والبرهان المؤيد, للرفاع الحسيني, (١٧/١), تحقيق: عبد الغني نكنه مي.

وقال ابن قدامة[١]: "وما أشكل من تلك الآيات والأحاديث وجب إثباته لفظًا، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله، ثم ينقل ابن قدامة عن الإمام أحمد ابن حنبل قوله: وهذه الأحاديث نؤمن بها ونصدق لا كيف ولا معنى، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه"[٢].

ومن خلال هذه النصوص يتضح لنا أن عقيدة السلف ردُّ علم معاني هذه الألفاظ إلى الله تعالى لا كما يدعي أدعياء السلفية.

ولا شك أن قول المثبتين: إن معاني هذه الألفاظ معلومة لنا يجعلهم يقعون في كثير من التعارض الظاهري؛ بسبب تحديدهم لهذا المعنى الحسي، فمثلا: ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) يثبت الفوقية الحسية في حق الله تعالى في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٣]، فيرى أن معنى الاستواء معلوم لنا وهو العلو والفوقية الحسية، ويذهب إلى أن الله تعالى فوق العالم فوقية حسية، ورفض أن تكون فوقية الله تعالى فوقية معنوية، بمعنى فوقية الدرجة والعظمة والمنزلة، فقال: "والباري تعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة"[٤]. فإذا نفى المعنوي فلم يبق إلا العلو

---

(١) ابن قدامة: هو محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن عبد الهادي, شمس الدين أبو عبد الله, ابن قدامة المقدسي الجماعيلي الأصل, ثم الدمشقي الصالحي, ولد سنة (٧٠٥هـ=١٣٠٥م) حافظ للحديث, عرف بالأدب, من كبار الحنابلة, يقال له: ابن عبد الهادي نسبة إلى جده الأعلى أخذ عن ابن تيمية والذهبي وغيرهما, وصنف ما يزيد على سبعين كتابا, من كتبه : العقود الدرّية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية, والمحرر في الحديث, وفضائل الشام, وقواعد أصول الفقه, والصارم المكني في الرد على ابن السبكي, وشرح التسهيل, والملل في الحديث, والأحكام في فقه الحنابلة وغير ذلك, توفي بظاهر دمشق سنة (٧٤٤هـ=١٣٤٣م) قبل بلوغ الأربعين, راجع: الأعلام, للزركلي, (٣٢٦/٥).

(٢) راجع: لمعة الاعتقاد, لابن قدامى المقدسي, ص٣,٢, وموقف السلف من المتشابهات, د/ محمد عبد الفضيل القوصي, ص ٢٣,٢٢.

(٣) سورة الأعراف, جزء آية (٥٤).

(٤)بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، (١١١/١) .

الحسي، وهذا يعني أن الاستواء عند ابن تيمية استواء حسي، والمجهول لنا من وجهة نظره هي الكيفية، فقال: "وأما كيفية ذلك الاستواء فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله"(١). ومما يوضح اعتقاده بأن الاستواء هو الحسي اعتراضه على القائلين عن ظواهر المتشابهات أمروها كما جاءت بلا كيف، فقال: "ولما قالوا أمروها كما جاءت بلا كيف، فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلومًا، بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم"(٢)، فتحديده لهذا المعنى الحسي الظاهر يتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾(٣)، وهذا ما جعل الإمام ابن تيمية الذي ينكر المجاز ويشنع هو وأتباعه على المؤولين يتناقض مع نفسه ويلجأ إلى التأويل الذي لا يفتأ يهاجمه ويحاربه في قسوة وعنف، فأول المعية: بالعلم حتى لا يقع في التعارض الظاهري، فقال: "فهو سبحانه فوق العرش وهو مع عباده بعلمه وقدرته وإحاطته، ومع المؤمنين بنصره وتأييده"(٤). وقال: فصل في الجمع بين علو الرب عز وجل وبين قربه من داعيه وعابديه: "والمعية معيتان: عامة، وخاصة. فالأولى كقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾(٥)، والثانية كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾(٦)، وقد افترق الناس في هذا المقام أربع فرق، فذكر الثلاثة الأولى ثم قال: "وأما القسم الرابع: فهم سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين، من شيوخ العلم والعبادة: فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٣٧/٥)

(٢) المصدر السابق،(٤١/٥)

(٣) سورة الحديد, جزء آية (٤).

(٤) راجع: مجموع الفتاوى, ابن تيمية،(٥٧٦/٦), وشرح الحموية, لابن تيمية, إعداد: عبد العزيز عبد الله الراجحي (٢/١٢), وشرح الفتوى الحموية, لخالد عبد الله بن محمد المصلح, باب: لا تعارض بين معية الله وعلوه [٢/٢٧], وشرح الفتوى الحموية الكبرى, لصالح بن عبد العزيز آل الشيخ, (٧٧/١), وموقف السلف من المتشابهات ,د/ محمد عبد الفضيل القوصي, ص٣٠.

(٥) سورة الحديد, جزء آية (٤).

(٦) سورة النحل, آية (١٢٨).

من غير تحريف للكلم, أثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته، وأنه على عرشه، بائن من خلقه، وهم منه بائنون، وهو أيضًا مع العباد عمومًا بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصرة والتأييد والكفاية، وهو أيضًا قريب مجيب، ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم.

وكان صلى الله عليه وسلم يقول: " اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، فهو سبحانه مع المسافر في سفره، ومع أهله في وطنه، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم"(١).

وهكذا نرى ابن تيمية:

١- يصرف لفظ "مع" عن معناه الظاهر المتبادر الذي يعني اختلاط الذوات, واجتماعها في مكان.

٢- أنه يذكر معنيين آخرين للمعية بعد أن قسمها إلى معية خاصة: وهي للأنبياء والأولياء وهي بمعنى النصرة والكلأة، وعامة: لعامة البشر بمعنى العلم والإحاطة بحيث يتناسبان مع تنزيه الله تعالى عن الجسمية وتوابعها.

٣- أنه أكد تأويله هذا بنسبته إلى سلف الأمة. بل قال في موضع آخر: "وأيضًا فإنه افتتح الآية بالعلم، وختمها بالعلم، فكان السياق يدل على أنه عالم بهم...، ويكون حكم معيته في كل موطن بحسبه، فمع الخلق كلهم بالعلم والقدرة والسلطان، ويخص بعضهم بالإعانة والنصرة والتأييد"(٢). فهذا هو المجاز الذي أنكره الإمام ابن تيمية ها هو يستعمله!!

وتحديد المثبتة لهذا المعنى-أعني العلو والفوقية الحسية- يتعارض أيضا مع قول النبي (صلى الله عليه وسلم): "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية, (١٢٢/٥ وما بعدها).

(٢) راجع: مجموع الفتاوى, لابن تيمية,(٤٩٧/٥) بتصرف .

الله قبل وجهه، فلا يبصقن قبل وجهه"[١]، فابن تيمية يقول: الحديث على ظاهره، فهو سبحانه فوق العرش، وهو قبل وجه المصلي، ثم قال: فإن هذا الوصف يثبت للمخلوقين، فالإنسان لو أنه يناجي السماء، أو يناجي الشمس والقمر، لكانت السماء ولكانت الشمس والقمر فوقه، ولكانت أيضا قبل وجهه[٢]، فهو يرى أن من كان فوقك فهو أمامك، وأنه لا منافاة في ذلك، وهكذا نجد الإمام ابن تيمية وهو يحاول أن يتخلص من التناقض نجده قد وقع في التناقض في هذا المثال؛ لأنه قد التزم المعاني الحسية التي يفهمها البشر، ثم حاول التوفيق بينها، ثم نفى التشبيه بعد ذلك، فكلامه صحيح في الإنسان الذي لا يصلي؛ لأنه ينظر إلى السماء والشمس والقمر وهو يناجيها، أما الذي يصلي فهو ينظر في موضع سجوده، فالمصلي يركع فَيُطَأْطِئ رأسه، ويسجد فيضعها على الأرض، وقد بين الإمام ابن مهدي الطبري معنى هذا الحديث-قبل ابن تيمية بكثير- بأن المراد بقوله صلى الله عليه وسلم: "فإن الله قبل وجه المصلي": أي: "أن ثواب الله لهذا المصلي ينزل عليه من قبل وجه المصلي"[٣]. ومثله قول صلى الله عليه وسلم: "يجيء القرآن بين يدي صاحبه يوم القيامة"[٤]. أي"يجيء ثواب قراءته للقرآن"[٥].

---

(١) صحيح البخاري بلفظ:" إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه, فلا يتنخمن أحد قبل وجهه في الصلاة, باب: هل يلتفت لأمر ينزل به أو يرى, [٢٦٢/١ برقم: ٧٢٠]، وصحيح مسلم, باب: النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها, [٧٥/٢ برقم:١٢٥١].

(٢) راجع: مجموع الفتاوى, ابن تيمية،(٥٧٦/٦), وشرح الحموية, لابن تيمية, إعداد: عبد العزيز عبد الله الراجحي (٢/١٢), وشرح الفتوى الحموية, لخالد عبد الله بن محمد المصلح, باب: لا تعارض بين معية الله وعلوه (٢/٢٧), وشرح الفتوى الحموية الكبرى, لصالح بن عبد العزيز آل الشيخ, (٧٧/١), وموقف السلف من المتشابهات ,د/ محمد عبد الفضيل القوصي, ص٣٠.

(٣) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٧٢.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة، (١٠/ ٣٢ حديث رقم: ٣٠٦٥٥)، وأخرجه ابن ماجه، (١٢٤٢/٢ حديث رقم: ٣٧٨١)، وإسناد رجاله ثقات، وقال الحاكم(في مستدركه): صحيح الإسناد، (٧٤٢/١).

(٥) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، محمد بن مهدي الطبري، ص١٧٢.

وعلى هذا فمن يحمل النصوص المتشابهة على ظاهرها، ويثبت معناها الظاهر حقيقة لله تعالى– كالمشبهة والمجسمة ومُتَمَسْلِفَة هذا العصر– يلزمه الرجوع عن عقيدته(١) من وجوه:

منها: وقوع التناقض والتعارض في كلام الله تعالى، والقطعيات لا تتعارض، وإذا تعارضت لزم منه الشك في مصداقيتها؛ كيف وهو ما نستدل به على تحريف اليهود والنصارى كتبهم. فمثلا: القائل بأن الله في السماء بذاته، وأنه مستو على عرشه بذاته، يعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَـٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾(٢)، وقوله: ﴿وَلِلَّـهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا ﴾(٣)، وقوله:﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾(٤), وقوله:﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(٥), وقوله:﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾(٦), فلو حمل الجميع على الظاهر تناقضت الآيات وتعارضت، وحاشاه في كلامه تعالى، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾(٧)، ولذلك رأينا أهل السنة الأشاعرة والماتريدية يستخدمون التأويل من أجل رفع توهم التناقض في النصوص،

---

(١) أقول: إن المصرحين بالجسمية أو بشيء منها مع التستر بالبلكفة– أي بلا كيف– لا يكفرون بل يبدعون, مع أن قولهم:" بلا كيف" لا ينفي إرادتهم المعنى الحقيقي الحسي, إلا أنها شبهة كشفت عن إرادتهم التنزيه مع الجهل باللوازم, فوجب عدم تكفيرهم, أما المصرح بالجسمية من غير تستر بالبلكفة يكفر, والله أعلم.

(٢) سورة الزخرف, جزء آية :(٧٤).

(٣) سورة النساء, آية :(١٢٦).

(٤) سورة الحديد, جزء آية :(٤).

(٥) سورة الزمر, آية (٦٧).

(٦) سورة فاطر, آية (٤١).

(٧) سورة النساء, عجز آية (٨٢).

وذلك أننا حين نثبت لله تعالى العين والأعين، واليدين والأيدي، وهو في السماء وفي الأرض، ومع خلقه أينما كانوا، فإذا تركنا هذه النصوص على ظاهرها وقعنا في التناقض، فثبت بهذا أن التأويل ضروري من أجل رفع توهم التناقض، سواء أكان التأويل إجماليًّا كما هو عند السلف، أم تفصيليًّا كما هو عند الخلف(١).

وقد رد ابن الجوزي على مذهب الإثبات فقال: "قلت: وهذا كلام مخبط؛ لأنه إما أن يثبت جوارحًا، وإما أن يتأولها، فأما حملها على ظواهرها فظواهرها الجوارح"(٢).

<u>ومنها: بقاء الوجه وفناء جميع ما أثبتوه من العين والساق والقدم واليد وغيرها من النصوص التي أثبتوها على ظاهرها لله تعالى وتستروا بالبلكفة فيها،</u> فإثبات اليد والعين والساق والوجه لله ـ تعالى ـ على ظاهرها كما وردت في النصوص، ثم التفويض في الكيفية كما قال ابن تيمية، إذا سلكنا هذا المنهج، ثم أخذنا قول الله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}[القصص: ٨٨] على ظاهره، وأثبتنا له وجها بلا كيف، يلزم منه، هلاك اليد والعين والساق، فإثبات وجه حقيقي مع التفويض في الكيفية يترتب عليه هلاك جميع الأعضاء، ماعدا الوجه كما جاء في الآية، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، وهذا ما فهمه بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام من الآية، وقد ذكر الأشعري هذا القول عن البيانية: "أصحاب بيان بن سمعان التميمي يقولون: إن الله عز وجل على صورة الإنسان، وأنه يهلك كله إلا وجهه(٣). وقال ابن الجوزي بعد أن ذكر رأي من أثبت لله الوجه: "وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات، وذلك يوجب التبعيض، ولو كان

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: لابن جماعة، ص ٦١.

(٢) دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص٢٠٧.

(٣) مقالات الإسلاميين، الشيخ الأشعري، ص ٦٦ .

المعنى كما قالوا: كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه"(١). وهذا فضلاً عن كونه مستحيلا في حق الله تعالى؛ يلزم منه التناقض مع قول الله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} الحديد:٣؛ إذ معناها أنه تعالى باقٍ لا يفنى، ومثل هذا الإلزام لا يقع مع التأويل، ومن هنا يكون التأويل ضرورة لدفع توهم التناقض. يقول الإمام ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾(٢): "قال ابن عباس (رضي الله عنهما): الوجه عبارة عنه تعالى"(٣). وقال الإمام القرطبي: "والصحيح أن يُقال: وجهه وجوده وذاته، يقال: هذا وجه الأمر، ووجه الصواب، وعين الصواب"(٤). فحمل الوجه على المعنى الحسي الظاهر الوجه، واعتباره صفة حقيقية يستلزم فناء بقية الصفات، وهذا خطأ فاحش؛ لاستلزام فناء ما هو أزلي، وفناؤه مستحيل عقلا؛ إذ فيه قلب للحقائق.

وقد بين ابن حجر أن المراد بالوجه الذات، وأنه يستحيل إثبات المعنى الحسي الجسمي الذي هو عضو وجارحة لله تعالى فقال: "دلت الآية على أن المراد-بالوجه- الذات المقدسة، لو كانت صفة من صفات الفعل لشملها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال"(٥).

<u>ومنها: أنه يلزم منه القول بعقيدة الحلول والاتحاد وتجسد الإله كاعتقاد النصارى في عيسى عليه السلام</u>؛ إذ هم يقولون بحلول الإله جسد عيسى، وقد كفروا بصريح القرآن لهذا القول وغيره، ولا معنى لقول مدعي السلفية: إن الله في السماء إلا حلول الخالق وهو الله سبحانه في المخلوق- أعني السماء-، كما أن قولهم هذا: يلزم منه قدم السماء، واحتياجه تعالى

(١) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي صـ ١٢ .

(٢) سورة الرحمن, صدر آية :(٢٧).

(٣) راجع: جامع البيان عن تأويل القرآن, لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري, (٦٣/٣٥).

(٤) تفسير القرطبي (١٦٥/١٧)

(٥) فتح الباري، ابن حجر، (٣٨٩/١٣).

إلى المكان الذي هو مخلوق من مخلوقات الله، فالسماء مخلوق من مخلوقات الله فكيف يتحيز الله في مخلوق من مخلوقاته؟! بل إن السماء لها حدود، فلو كان تعالى فيها لكان محدودًا بحدود هذا المكان وهو السماء، بل أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء؟! إلى غير ذلك من الإلزامات المهلكة لهذا الاعتقاد.

٣ – أن أهل السنة لا يلجؤون إلى التأويل إلا إذا اقتضت الضرورة: بأن يكون هناك تعارض بين النقل والعقل، فيؤولون لدفع المعارض العقلي: فأهل السنة الأشاعرة والماتريدية لا يستخدمون التأويل في كل نص، وإنما يستخدموه عند الضرورة, وهي تعارض ظاهر النص القطعي الثبوت الظني الدلالة مع دليل عقلي برهاني, أو يتعارض النص الظني الثبوت مع الدليل العقلي الصحيح, ففي هاتين الحالتين يجب التأويل؛ لأن مذهب أهل السنة أنه لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح؛ لأن كلاهما من عند الله, ولا يمكن أن يتعارض ما هو من عند الله مع ما هو من عند الله.

مثال الحالة الأولى: وهو أن يكون النص قطعي الثبوت ظني الدلالة يدل بظاهره على معنى يتعارض مع الدليل العقلي البرهاني، وهذا النص هو الذي نرى تأويله ليتفق مع العقل السليم, ويرتفع التعارض بين العقل وظاهر النص. مثل قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[التوبة: ٦٧], فالنسيان صفة نقص تستحيل على الله تعالى, ولا يمكن أن نقول: إن لله نسيانًا يليق به!! فوجب تأويل النص إجمالًا على مذهب السلف، أوتفصيلًا بتعيين المعنى على مذهب الخلف[١]، وقد أول ابن عباس –رضي الله عنه– النسيان بالترك، روي ابن أبي حاتم بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ في تأويل: "فَنَسِيَهُمْ يقول: تركهم من ثوابه وكرامته"[٢].

---

(١) تأويل السلف لصفات الله تعالى أد: محمد ربيع الجوهري، ٢٣ ومابعدها.

(٢) تفسير الطبري، (٩/١)، وتفسير ابن أبي حاتم،(٦/ ١٨٣٢).

والنسيان بمعناه الظاهر معارض للعقل؛ لأنه نقص وهو على الله محال، كما أنه يعارض الشرع قال تعالى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ [طه: ٥٢], وقال تعالى:﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[مريم: ٦٤] .

ومثال الحالة الثانية: وهي أن يكون النص ظني الثبوت, وهو يتصور فيما جاء بخبر الآحاد, وهذا النوع إذا عارضه دليل عقلي صحيح, فلا بد من تأويل ما ثبت بخبر الآحاد مثل قول النبي(صلى الله عليه وسلم):"عليكم بما تطيقون, فوالله لا يمل الله حتى تملوا", والملل من صفات النقص, والنقص على الله محال, فهل نثبت لله مللا يليق به, أو نؤول النص؟

ومثل ما جاء في الحديث القدسي "يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ , فَلَمْ تَعُدْنِي"(١). والمرض نقص لا يليق بالله تعالى، فهل نثبت لله مرضًا يليق به، أو يجب تأويل النص، فأهل السنة يستخدمون التأويل لدفع التعارض بين العقل والشرع (٢)، وقد بين الإمام فخر الدين الرازي منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل لدفع المعارض العقلي بقوله: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والمنطق فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن نبطلها فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال، وإما أن نكذب الظواهر النقلية، ونصدق الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية؛ إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته...، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقلُ متهمًا، غير مقبول

---

(١) الأسماء والصفات، للبيهقي، باب يوم يجمع الله الرسل، ص٥٤٦. وراجع: تأويل السلف لصفات الله، د/ ربيع، ص٢٧.

(٢) راجع: تأويل السلف لصفات الله,د/ محمد ربيع جوهري,ص ٢٣-٢٦, والمجاز بين المثبتين والنافين, د/ عبدالله محي عزب, ص٥١.

القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا، وإنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"[١].

وخلاصة الحديث عن المنهج إزاء النصوص الموهمة للتجسيم والتشبيه هو أن السلف ومن تبعهم بإحسان كانوا يفوضون المعنى الظاهر منها إلى الله عز وجل، وأن الخلف لما ظهر التجسيم والتشبيه في زمنهم لجؤوا إلى التأويل لدفع هذا التشبيه.

أما ابن تيمية وأتباعه فأصروا على إثبات ظواهر هذه النصوص الموهمة، وقالوا نثبتها ثم نفوض في الكيفية، وهو مذهب غير معتبر؛ لأنه يلزم منه التجسيم والتشبيه. هذا والله تعالى أعلم.

١ . أساس التقديس للرازي ص ٢٢٠ .

الخاتمة

وفيها أهم النتائج:

بعد هذا العرض والتفصيل والمناقشة لمسألة النصوص الموهمة للتشبيه عند الإمام ابن مهدي الطبري توصل الباحث إلى جملة من النتائج:

١ – ضرورة نفي التشبيه عن الله عند الإمام الطبري؛ لمنافاة ذلك لقدمه تعالى، ولمخالفته تعالى للحوادث التي ينالها العدم، ولتنزيهه تعالى عن الجسمية وتوابعها وعن مشابهة المخلوقين، فإذا ما وجد نصٌّ يوهم ظاهره معنى يستحيل عليه تعالى كمشابهة الله بخلقه، وكالجسمية وتوابعها، فإنه يجب تأويل هذا النص من أجل تنزيه الله تعالى عما لا يليق به.

٢ – أن الإمام الطبري قد استخدم التأويل التفصيلي لبعض النصوص الموهمة للتشبيه بما يليق بذاته تعالى مع التقيد بقواعد اللغة العربية في تحديد المعنى المختار اللائق بذاته تعالى من معاني النصوص الموهمة للتشبيه، مستشهدًا عليه باللغة العربية من أقوال العرب والشواهد الشعرية، والمسائل البلاغية، من ذلك تأويله الاستواء بالاعتلاء فهو علو ليس بالقعود ولا المماسة ولا المباينة، ولا الاستيلاء، وتأويل الساق بشدة الأمر، وتأويل الجَنْبِ بطاعة الله وأمره .

٣ – أن **الإمام الطبري** قد استخدم التفويض (التأويل الإجمالي) في بعض النصوص مع نفي المعاني المحالة، **ويظهر ذلك جليًّا عند حديثه عن (اليد)، فقد نقل وجوها لمعنى كلمة اليد وهي: القوة، والنعمة، والجارحة، والنفس والذات، وقام باستبعاد هذه المعاني، ولم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ بها، كما جاء عن الله سبحانه، من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ، فهو يشير إلى أنها يد صفة بلا تحديد للمعنى، وأكد ذلك بقوله: صح عندنا أن الله سبحانه خلق آدم بيده التي هي صفته، لا يد جارحة ولا يد قوة ونعمة.**

٤ – أن أهم مباحث علم البيان الذي هو أحد علوم البلاغة مبحث الحقيقة والمجاز، فاللغة العربية فيها الحقيقة والمجاز، وكذلك القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مليئان بوجود المجازات فيهما.

٥ – أن علماء التوحيد عندما يعرضون لصفات الله تعالى التي يوهم ظاهرها مشابهة الله تعالى لخلقه يقولون إن في المسألة مذهبين: مذهب

التفويض(التأويل الإجمالي) وهو إمرارها كما جاءت، وتفويض معناها إلى الله تعالى، ومذهب التأويل التفصيلي وهو صرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تُناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة، وحمل هذه النصوص على معنى تقبله لغة العرب، ويحتمله السياق، أي مع بيان المعنى المراد، وقد استخدم الإمام ابن مهدي الطبري هذين المذهبين.

٦- أن مذهب مثبتي هذه الصفات ومن القائلين به - كابن خزيمة، والذهبي، وابن تيمية- ليس مذهبًا معتبرًا يعتد به؛ لأنهم حددوا معنى بشريًّا لهذه الألفاظ، ثم أسندوا وأضافوا هذا المعنى إلى الله تعالى اتصافًا، ثم نزهوا الله بعد ذلك عن الكيف بقولهم بلا كيف، فهم أثبتوا لله المعنى الحسي الظاهر، فأعملوا الحس والخيال، وتستروا بالبلكفة، وادَّعَوا أن هذا هو مذهب السلف، والأمر على خلاف ما توهموا؛ لأن مذهب السلف ردُّ علم المعنى والكيفية معًا إلى الله تعالى.

٧- أن من يحمل النصوص المتشابهة على ظاهرها، ويثبت معناها الظاهر حقيقة لله تعالى- كالمشبهة والمجسمة ومُتَمَسْلِفَة هذا العصر- يلزمه الرجوع على عقيدته من وجوه: منها: وقوع التناقض والتعارض في كلام الله تعالى، والقطعيات لا تتعارض. ومنها: بقاء الوجه وفناء جميع ما أثبتوه من العين والساق والقدم واليد وغيرها من النصوص التي أثبتوها على ظاهرها لله تعالى وتستروا بالبلكفة فيها. ومنها: أنه يلزم منه القول بعقيدة الحلول والاتحاد وتجسد الإله كاعتقاد النصارى في عيسى؛ إذ هم يقولون بحلول الإله جسد عيسى، ولا معنى لقول مدعي السلفية: إن الله في السماء إلا حلول الخالق وهو الله سبحانه في المخلوق-أعني السماء-. كما أن قولهم هذا: يلزم منه قدم السماء، واحتياجه تعالى إلى المكان الذي هو مخلوق من مخلوقات الله، ولكان تعالى محدودا بحدود هذا المكان وهو السماء، بل أين كان ربنا قبل ان يخلق السماء؟! إلى غير ذلك من الإلزامات المهلكة لهذا الاعتقاد.

٨ - أن أهل السنة لا يلجؤون إلى التأويل إلا إذا اقتضت الضرورة: بأن يكون هناك تعارض بين النقل والعقل، فيؤولون لدفع المعارض العقلي.

فهرس المصادر والمراجع:

١) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري, تحقيق: د/ فوقية حسين محمود, الناشر: دار البصائر، بدون.

٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د/ أحمد محمد المهدي, الناشر: دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣) أبو الحسن الأشعري، حموده غرابه، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٩٧٣م.

٤) إحياء علوم الدين، الغزالي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: الدكتور/ محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، ١١ شارع عبد العزيز- مصر- ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

٦) أساس التقديس للرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

٧) استحالة المعية بالذات: محمد الخضر الشنقيطي، الناشر: مطبعة صبيح، القاهرة، ١٣٤٩ هـ.

٨) أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني(ت: ٤٧١هـ) تعليق: محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، د.ت.

٩) الأسماء والصفات، للإمام أبى بكر أحمد البيهقي, قدم وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري, الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث,طبعة٢٠١٥م-١٤٣٦.

١٠) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة, تأليف: محمد عبد الرحمن الخميس, الناشر: دار الصميعي المملكة العربية السعودية.

أصول الدين, لجمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي , تحقيق: د/ عمر وفيق, الناشر: دار البشائر الإسلامية.

١١) أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي, الناشر:

مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول, الطبعة الأولى١٣٤٦هـ- ١٩٢٨م.

١٢) الأعلام, لخير الدين الزركلي, طبعة: دار العلم للملايين بيروت- لبنان, الطبعة السادسة سنة١٩٨٤م.

١٣) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات, لمرعى بن يوسف الكرمي المقدسي, تحقيق: شعيب الأرناؤوط, الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت, الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٤) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به, للقاضي أبي بكر الباقلاني, تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري, الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.

١٥) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن جماعة الكناني، بدر الدين(ت: ٧٣٣هـ) تحقيق: وهبي سليمان غاوجي، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط: أولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١٦) بحر الفوائد(المشهور بمعاني الأخبار)، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي(ت: ٣٨٠ هـ)،المحقق: وجيه كمال الدين زكي، الناشر: دار السلام – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

١٧) البرهان المؤيد، للرفاع الحسيني, تحقيق: عبد الغني نكنه مي, الناشر: دار الكتاب النفيس- بيروت, الطبعة الأولى١٤٠٨هـ.

١٨) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز, الفيروز آبادي، تحقيق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة،د.ت.

١٩) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاس، الناشر: مطبعة الحكومة بمكة المكرمة بدون.

٢٠) تاريخ الإسلام – الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت – ط٢/ ١٩٩٣م.

٢١) تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان، أبو الحسن علي

بن محمد بن مهدي الطبري ت ٣٨٠هـ، تحقيق: ناصر محمدي، الناشر: دار الآفاق العربية بالقاهرة – ط ١ / ٢٠١٥م.

٢٢) تأويل السلف لصفات الله تعالى, لشيخنا الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري, الناشر: مكتبة الإيمان, الطبعة الأولى١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

٢٣) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري: ابن عساكر، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، ط: الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٢٤) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد الباجوري، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة١٣٥٨ هـ-١٩٣٩م.

٢٥) تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد, المشهور بشرح التجريد القديم, للإمام شمس الدين الأصفهاني, صححه وقدم له وعلق عليه: د/ خالد بن حماد العدواني, الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع, بالكويت, الطبعة الأولى سنة ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٢٦) التعريفات, تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي, الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

٢٧) التعليقات على شرح العقائد العضدية, للسيد جمال الدين الحسين الأفغاني, والشيخ محمد عبده، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي, الناشر: مكتبة الشروق الدولية .

٢٨) تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار، السعودية، ط: الثالثة – ١٤١٩ هـ.

٢٩) تفسير ابن كثير المسمى تفسير القرآن العظيم, لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة, الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع, الطبعة الثانية, ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٣٠) تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن, لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري, تحقيق: د/ عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر, الناشر: دار هجر للنشر والتوزيع, الطبعة الأولى القاهرة١٤٢٢هـ-٢٠٠١م .

٣١) تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن, تحقيق: أحمد البردوني, وإبراهيم أطفيش, الناشر: دار الكتب المصرية, الطبعة الثانية١٣٨٤هـ-

١٩٦٤م.

٣٢) تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، سنة ١٣٢٥هـ .

٣٣) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، المؤلف: محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر (المتوفى: ٤٨٨هـ)، تحقيق: د/ علي حسين البواب، الناشر: دار ابن حزم – لبنان/ بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

٣٤) حاشية الأمير، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٣٥) دفع شبهة التشبيه، عبدالرحمن أبي الحسن الجوزي (ت٥٩٧ هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث،ط، أولى، د.ت.

٣٦) ذم التأويل, لعبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي, تحقيق:بدر بن عبدالله البدر, الناشر: الدار السلفية–الكويت, الطبعة الأولى ١٤٠٦.

٣٧) رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة, تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الطلائع للنشر والتوزيع ٢٠٠٩م.

٣٨) الرسالة القشيرية، للقشيري, تحقيق: د/ عبد الحليم محمود, ومحمود بن الشريف, الناشر: مطبعة دار التأليف, الطبعة الأولى١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

٣٩) السنة، لابن أبي عاصم، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٤٠) سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي القاهرة، سنة ١٩٥٢م.

٤١) سنن أبي داود، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٤٢) سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر, ومحمد فؤاد عبد الباقي, الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي, الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

٤٣) السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١.

٤٤) الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق:علي سامي النشار، وفيصل بدر عون، وسهير محمد مختار، الناشر: المعارف بالأسكندرية١٩٦٩م.
٤٥) شرح الرشيدية, للشيخ عبد الرشيد الجونغوري الهندي على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة, للسيد الشريف الجرجاني, مع تعليقات وشروح لفضيلة الأستاذ/ علي مصطفى الغرابي, الناشر: مكتبة الإيمان, الطبعة الأولى سنة١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م .
٤٦) شرح الفتوى الحموية الكبرى, لصالح بن عبد العزيز آل الشيخ, الناشر: مكتبة مشكاة.
٤٧) شرح المقاصد, للإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني, الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث, سنة الطبع:١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
٤٨) شرح المواقف, للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني, الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت, الطبعة الثانية سنة٢٠١٢م.
٤٩) شعب الإيمان لأبي بكر البيهقي، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه:د/ عبد العلي عبد الحميد حامد، تحقيق: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٣ م.
٥٠) شعب الإيمان للبيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، الناشر: مكتبة السوادي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١/ ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.
٥١) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان, لمحمد بن حبان أحمد بن حبان التميمي, تحقيق: شعيب الأرنؤوط, الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت, الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م، والطبعة الثانية١٤١٤هـ.
٥٢) صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د/ محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت.
٥٣) صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا, الناشر: دار بن كثير, اليمامة- بيروت, الطبعة الثالثة١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، وأيضا: طبعة دار طوق النجاة.

٥٤) صحيح مسلم,المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله, لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري, تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي, الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت.

٥٥) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق:د/ محمود محمد الطناحي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢/ ١٤١٣هـ .

٥٦) طبقات المفسرين، الداوودي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت . ب. ت.

٥٧) العقيدة الحموية الكبرى، لابن تيمية، تحقيق: د/ حمد بن عبد المحسن التويجري، الناشر: دار العصيمي – الرياض، ط ، أولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٥٨) عقيدتنا، لشيخنا الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع جوهري، الطبعة العاشرة سنة١٤٢٦هـ –٢٠٠٥م .

٥٩) عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد وهو الشرح الكبير للناظم الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني، تحقيق: عبد المنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، الناشر: دار النور المبين، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

٦٠) غاية المرام في علم الكلام, لسيف الدين الآمدي, تحقيق: أحمد فريد المزيدي, الناشر: دار الكتب العلمية بيروت–لبنان.

٦١) فتح الباري شرح صحيح البخاري, لابن حجر لعسقلاني, الناشر: دار المعرفة– بيروت سنة١٣٧٩.

٦٢) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم, للإمام أبي منصور عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد عثمان الخشت, الناشر: مكتبة ابن سينا.

٦٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٣م.

٦٤) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، لابن خزيمة، المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الناشر: مكتبة الرشد – السعودية – الرياض، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٦٥) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، المؤلف: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي(ت: ١١٦٢هـ)، الناشر:

مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي – القاهرة، عام النشر: ١٣٥١.

٦٦) لسان العرب:محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤١٤هـ.

٦٧) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع, للإمام أبي الحسن الأشعري, تحقيق: د/حمودة غرابة, الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة, الطبعة الأولى١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٦٨) لمعة الاعتقاد, لابن قدامى المقدسي, الناشر: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد-بالمملكة العربية السعودية-, الطبعة الثانية.

٦٩) لوامع البيان شرح أسماء الله الحسنى والصفات, تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، الناشر: المطبعة الشرقية بمصر,الطبعة الأولى سنة١٣٢٣هـ.

٧٠) المجاز بين المثبتين والنافين وتطبيقهما على مسألة الاستواء, د/ عبد الله محي أحمد عزب, الناشر: مكتبة الإيمان, الطبعة الأولى١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٧١) مجالس ابن الجوزي:، نقلا عن موقف السلف من المتشابهات: د/ عبد الفضيل ،صـ ٥١ ومابعدها. تحذف

٧٢) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لأبي بكر محم بن الحسن بن ابن فورك، تحقيق- دانيال جيماريه، الناشر: دار المشرق بيروت، ١٩٨٧ م.

٧٣) مجموع الفتاوى, لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني, المتوفى سنة٧٢٨هـ, تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم, الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف, سنة١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٧٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين, للإمام فخر الدين محمد الرازي, تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد, الناشر:مكتبة الكليات الأزهرية.

٧٥) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر

الحنفي الرازي(ت: ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٧٦) مدخل لدراسة أدب البحث والمناظرة, د/ سامي عفيفي حجازي , الناشر: دار الطباعة المحمدية, الطبعة الأولى١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٧٧) المسامرة للكمال بن أبي شريف بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام في علم الكلام, الناشر: الأميرية, الطبعة الأولى١٣١٧هـ.

٧٨) مسائل العقيدة بين التفويض والإثبات والتأويل: أ.د/ عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز، الناشر: مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، ط، أولى، سنة،٢٠١٣م .

٧٩) المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه(ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠. الناشر: مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض.

٨٠) مسند الإمام أحمد، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م . وأيضا طبعة عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ . ١٩٩٨ م، ومؤسسة قرطبة – القاهرة.

٨١) المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة (ت: ٢٣٥ هـ)، المحقق: أسامة إبراهيم، الناشر: دار الفاروق – مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٩ م.

٨٢) المعجم الكبير للطبراني، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، ١٩٨٣م.

٨٣) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، الناشر: مكتبة المثنى بيروت – ب . ت.

٨٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للشيخ الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية- بيروت-, سنة ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، وأيضا: تحقيق محي الدين عبدا لحميد، طبعة خاصة بورثة المحقق، د.ت.

٨٥) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى, للإمام أبي حامد الغزالي, تحقيق: محمد عثمان الخشت, الناشر: مكتبة القرآن.
٨٦) الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر: مؤسسة الحلبي، د.ت.
٨٧) موطأ الإمام مالك، تحقيق:د/ بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الثانية - ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م – بيروت.
٨٨) موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين, د/ محمد عبد الفضيل القوصي, الناشر: دار البصائر, الطبعة الأولى١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٨٩) نظرات في العقيدة الإسلامية, د/ محمد الأنور حامد عيسى, مطبعة رشوان, الطبعة الثالثة١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٩٠) هداية المريد لجوهرة التوحيد, لبرهان الدين إبراهيم اللقاني, تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البيجاوي, الناشر: دار البصائر, الطبعة الأولى سنة١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

Index Fontium et Editio:

1) Al-Ibanah 'an Usul al-Diyana', ab Abu al-Hasan al-Ash'ari, a Dr. Fawqiya Hussein Mahmoud editum, a Dar al-Basa'ir editum, no date.
2) Abkar al-Afkar fi Usul al-Din, a Sayf al-Din al-Amidi, a Dr. Ahmed Muhammad al-Mahdi editus a Bibliotheca Nationali et Archivo in Cairo, 1423 AH- 2002 CE.
3) Abu al-Hasan al-Ash'ari, Hamouda Ghuraba, ab Academia Research islamica edita, 1973 CE.
4) Ihya' Ulum al-Din ab al-Ghazali editum a Dar al-Ma'rifa, Beryti, Libano, 1402 AH - 1982 CE.
5) Ductus ad probationes conclusionum in fundamentis fidei, ab Imam al-Haramayn al-Juwayni, a Dr. Muhammad Yusuf Musa et Ali Abd al-Mun'im Abd al-Hamid, ab Al-Khanji Bibliotheca editis, 11 Abd al-Aziz Street, Egypt, 1369 AH - 1950 AD.
6) Fundamentum Sanctificationis ab al-Razi, ab Ahmad Hijazi al-Saqa editum, ab Al-Azhar Bibliotheca Collegiis editum, 1406 AH - 1986 AD.
7) Impossibilitas Entis cum Essentia, a Muhammad al-Khadir al-Shanqiti, edita a Press Subaih, Cairo, 1349 AH.
8) *Arcana Eloquentiae*, ab Abu Bakr Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Jurjani (mortuus anno 471 AH), a Mahmoud Muhammad Shakir commentata, a Typographia al-Madani Cairi, Dar al-Madani Jeddae edita, sine data.
9) *Nomina et Attributa*, ab Imamo Abu Bakr Ahmad al-Bayhaqi,

a Muhammad Zahid al-Kawthari introducta et commentata, a Bibliotheca al-Azhar pro Hereditate edita, editione 2015 (1436 AH).

10) Fundamenta Religionis Secundum Imam Abu Hanifa, auctore Muhammad Abd al-Rahman al-Khamis, Publisher: Dar al-Sumai'i, Regnum Arabiae Saudianae.

Religionis Fundamenta, ab Jamal al-Din Ahmad ibn Muhammad al-Ghaznawi al-Hanafi, edita a Dr. Omar Wafiq, Publisher: Dar al-Bashir al-Islamiyyah.

11) Religionis Fundamenta, ab Abu Mansur Abd al-Qahir ibn Tahir al-Tamimi al-Baghdadi, PUBLISHER: Romae: Schola Theologiae apud Istanbul in Domo Turcica Artium, Prima Editio 1346 AH - 1928 AD.

12) Al-A'lam, auctore Khair al-Din al-Zarkali, editum a Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut Libani, editio sexta, 1984.

13) Dicta auctorum fidelium de Interpretatione Nominum, Attributorum, et Versuum ambiguorum, per Mar'a ibn Yusuf al-Karmi al-Maqdisi, editum a Shu'ayb al-Arna'ut, editum a Dar al-Risala, Beryti, editio prima, 1406 AH.

14) *Aequitas in eo quod credendum est et ignorantia non licita est*, ab Iudice Abu Bakr al-Baqillani scriptum, a Muhammad Zahid ibn al-Hasan al-Kawthari editum, a Bibliotheca Al-Azhar pro Hereditate editum.

15) *Elucidatio probationum in abscindendis argumentis populi negationis*, ab Abu Abdullah, Muhammad ibn Ibrahim ibn Jama'ah al-Kattani, Badr al-Din (mortuus anno 733 AH), a Wahbi Sulayman Ghawji editum, a Dar al-Salam pro Typographia et Editione, Aegypto editum, prima editio, 1410 AH - 1990 p.C.n.

16) Bahr al-Fawa'id (noti Ma'ani al-Akhbar), ab Abu Bakr Muhammad ibn Abi Ishaq ibn Ibrahim ibn Ya'qub al-Kalabadhi al-Bukhari al-Hanafi (d. 380 AH), editum a Wajih Kamal al-Din Zaki, editum a Dar al-Salam-A.

17) al-Burhan al-Mu'ayyad, ab al-Rifa' al-Husayni, editum ab Abd al-Ghani Nakna Mi, editum a Dar al-Kitab al-Nafis - Beirut, editio prima, 1408 AH.

18) Basair Dhaw Al-Tamyouz fi Lata'if Al-Kitab Al-Aziz, Al-Fayruzabadi, editus a Muhammad Ali Al-Najjar, Publisher: Supremum Consilium de Negotiis islamicis - Heritage Revival Committee islamica, Cairo, n.d.

19) Bayan Talbis Al-Jahmiyyah, ab Ibn Taymiyyah, editum a Muhammad ibn Abd Al-Rahman ibn Qas, Publisher: Gubernatio Press in Makkah Al-Mukarramah, no date.

20) Tarikh Al-Islam - Al-Dhahabi, editum ab Omar Abd Al-Salam Al-Tadmuri, Publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 2nd

ed./1993.

21) Interpretatio Versuum Problematicum et Explicatorum eorumque Explicatio cum Argumentis et Probationibus, ab Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Mahdi al-Tabari (mortuo anno 380 AH), a Nasser Mohammadi edita, a Dar al-Afaq al-Arabiyya edita, Cairo, ed. 1, 2015.
22) Interpretatio Salaf Attributorum Dei Omnipotentis, a Sheikh nostro, Professore Dr. Muhammad Rabi' Jawhari, a Maktabat al-Iman edita, ed. 1434 AH-2013 p.C.n.
23) Explicatio Mendaciorum Calumniatoris in Eis Quae al-Ash'ari Attribuuntur, ab Ibn Asakir edita, a Dar al-Kitab al-Arabi edita, Beryti, ed. 3, 1404 AH.
24) Tuhfat al-Murid ala Jawharat al-Tawhid, Muhammad al-Bajuri, Publisher: Mustafa al-Babi al-Halabi et Filii Press, Aegyptus, postrema editio 1358 AH/1939 CE.
25) Tasdid al-Qawa'id fi Sharh Tajrid al-Aqa'id, quae Sharh al-Tajrid al-Qadim notissima est, ab Imam Shams al-Din al-Isfahani edidit, induxit et commentavit Dr. Khalid bin Hammad al-Adwani, Publisher: Dar al-Diaa ad editionem et distributionem 1433 CE.
26) Al-Ta'rifat, auctore: Sayyid Sharif Ali ibn Muhammad al-Jurjani al-Hanafi, ab: Mustafa al-Babi al-Halabi et Filii Press, Aegypto, 1357 AH/1938 AD.
27) Commentarii de Explicatione 'Aqa'id al-'Udhdiyya,' a Sayyid Jamal al-Din al-Husayn al-Afghani et Sheikh Muhammad Abduh, parata et introducta a Sayyid Hadi Khusraw Shahi, edita ab: Al-Shorouk Bibliotheca Internationalis.
28) Tafsir Ibn Abi Hatim, edidit: As'ad Muhammad al-Tayyib, ab: Nizar Bibliotheca Arabiae Saudiana edita, editio tertia - 1419 AH.
29) Interpretatio Ibn Kathir, cui titulus est "Interpretatio Magni Alcorani," ab Abu al-Fida Ismail ibn Umar ibn Kathir al-Qurashi scripta, edidit: Sami ibn Muhammad Salamah, editor: Dar Taiba pro Publicatione et Distributione, editio secunda, 1420 AH - 1999 p.C.n.
30) Interpretatio Versuum Corani ab Al-Tabari scripta, ab Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Tabari scripta, edita a Dr. Abdullah ibn Abdul Mohsen al-Turki una cum Centro Investigationum et Studiorum Arabicorum et Islamicorum apud Dar Hijr, editore: Dar Hijr pro Publicatione et Distributione, editio prima, Cairo, 1422 AH - 2001 p.C.n.
31) Al-Qurtubi's Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, ab Ahmad al-Bardouni et Ibrahim Atfeesh editus, editus a Dar al-Kutub al-Masriya, editio secunda 1384 AH - 1964 AD.
32) Tahdhib al-Tahdhib, ab Ibn Hajar al-Asqalani, Publisher:

Concilium Nizamiyya Enciclopedia, India, 1325 AH.
33) Duas Sahihs Bukhari et Muslimi coniungentes, auctoris: Muhammad ibn Futuh ibn Abdullah ibn Futuh ibn Hamid al-Azdi al-Mayurqi al-Hamidi Abu Abdullah ibn Abi Nasr (d. 488 AH), editum a Dr. Ali Hussein al-Bawab, editum a Dar Ibn Hazm, anno 1423, editum ab Dar Ibn Hazm, anno 1423, editum a Dar Ibn Hazm, anno 1423, editum a Dar Ibn Hazm, anno 1423, editum a Dr.
34) Hashiyat al-Amir, editor: Mustafa al-Babi al-Halabi et filii Press, Aegyptus.
35) Reprobans suspicionem similitudinis Abd al-Rahman Abi al-Hasan al-Jawzi (d. 597 AH), editum a Muhammad Zahid al-Kawthari, edidisse: Bibliotheca Al-Azhar de Heritage, prima editione, nullo date.
36) Dhamm al-Ta'wil, auctore Abdullah ibn Ahmad ibn Qudamah al-Maqdisi, editum a Badr ibn Abdullah al-Badr, editum: Dar al-Salafiyah, Kuwait, editio prima 1406 AH.
37) Epistula Ethicae in Scientia Ethicae Investigationis et Disputationis, a Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid scripta, a Dar al-Tala'i' pro Editione et Distributione edita, 2009.
38) Epistula al-Qushayriyyah, a al-Qushayri scripta, a Dr. Abd al-Halim Mahmoud et Mahmoud bin al-Sharif edita, a Dar al-Ta'lif Press edita, prima editio 1385 AH/1966 p.C.n.
39) Sunnah, ab Ibn Abi Asim scripta, a al-Maktab al-Islami edita, prima editio 1400 AH/1980 p.C.n.
40) Sunan Ibn Majah, a Muhammad Fu'ad Abdul-Baqi editum, a Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyya Issa al-Babi al-Halabi, Cairo, 1952 editum.
41) Sunan Abi Dawud, editum a Shu'ayb al-Arna'ut et Muhammad Kamil Qara Balli, editum a Dar al-Risalah al-'Alamiyya, editio prima, 1430 AH-2009 AD.
42) Sunan al-Tirmidhi, ab Ahmad Muhammad Shakir et Muhammad Fu'ad Abdul-Baqi editus, editus a Mustafa al-Babi al-Halabi Press, editio secunda, 1395 AH - 1975 AD.
43) Al-Sunan Al-Kubra, ab Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu`ayb ibn Ali al-Khurasani, al-Nasa'i (d. 303 AH), editum et authenticum ab: Hasan Abd al-Mun`im Shalabi, auctore: Shu`ayb al-Arna'ut, edidisse: Abduhsin Abd al-Ris evulgatum: Abduhsin Abd al-Ris edidisse. - Berytus, Editio prima, 1421 AH - MMI.
44) Al-Shamil fi Usul al-Din, ab Imam al-Haramayn al-Juwayni, ab: Ali Sami al-Nashar, Faisal Badr Aoun, et Suhair Muhammad Mukhtar, edidisse: Al-Ma`arif, Alexandria, anno 1969 AD.

45) Sharh al-Rashidiya, Sheikh Abdul Rashid al-Junguri al-Hindi, in Epistolam Sharifian de Etiquette investigationis et disputationis, a Sayyid al-Sharif al-Jurjani, cum commentationibus et explicationibus ab Eminentissimo Professore Ali Mustafa al-Gharabi, edito a Maktabat al-Iman (anno 2006).
46) Sharh al-Fatwa al-Hamawiya al-Kubra, auctore Salih ibn Abdul Aziz Al al-Sheikh, a Maktabat Mishkat editum.
47) Explicatio obiectivarum Imam Masoud ibn Umar ibn Abdullah, quae Sa'd al-Din al-Taftazani, edita ab Al-Azhar Bibliothecae Heritage, anno editionis: 1434 AH - 2013 AD.
48) Explicatio locorum, a Sayyid Sharif Ali ibn Muhammad al-Jurjani, edita a Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Beirut, editio secunda, anno MMXII AD.
49) Shu’ab al-Iman ab Abu Bakr al-Bayhaqi scriptum, verificatum, recensitum et hadiths authenticati a Dr. Abd al-Ali; Abd al-Hamid Hamid, verificatum a Mukhtar Ahmad al-Nadwi, domino Dar al-Salafiyyae Bombaiae - Indiae; editore: Bibliotheca Al-Rushd pro Publicatione et Distributione Riyadh in cooperatione cum Dar al-Salafiyya Bombaiae, Indiae; editio prima, 1423 AH - 2003 p.C.n.
50) Shu'ab al-Iman ab al-Bayhaqi, ab Abdullah ibn Muhammad al-Hashidi edita, ab al-Sawadi Bibliotheca edita, Iedda, Regnum Arabiae Saudianae, 1st ed., 1413 AH - 1993 CE.
51) Sahih Ibn Hibban ab Ibn Balban dispositum, auctore Muhammad ibn Hibban Ahmad ibn Hibban al-Tamimi, editum a Shu'ayb al-Arna'ut, editum ab al-Risala Foundation, Beryti, editio prima, 1408 AH - 1988 CE, et secunda editio, 1414 AH.
52) Sahih Ibn Khuzaymah, editum a: Dr. Muhammad Mustafa Al-A'zami, edidisse: officium islamicum - Beirut.
53) Sahih al-Bukhari, a Mustafa Dib al-Bugha editum: Dar Ibn Kathir, al-Yamamah, Berytus, editio tertia 1407 AH/1987 AD, etiam a Dar Tawq al-Najat edita.
54) Sahih Muslim, qui inscribitur: Catena authentica abbreviata Transmissionis Iusti a Iusto ad Dei nuntium, a Muslim ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushayri, edita a Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, editore: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut.
55) Magnae Classes Shafi'itarum, a Taj al-Din al-Subki scriptum, a Dr. Mahmoud Muhammad al-Tanahi, Dr. Abdul Fattah Muhammad al-Hilu editum, a Hijr pro Typographia, Editione, et Distributione, ed. 2a/1413 AH.
56) Classes Interpretum, a al-Dawudi scriptum, a Dar al-Kutub al-Ilmiyyah editum, Beirut. Nulla data est.
57) Magnum Symbolum Hamawi, ab Ibn Taymiyyah scriptum, a

Dr. Hamad bin Abdul Mohsen al-Tuwaijri editum, a Dar al-Usaimi editum, Riyadh, ed. 1a, 1425 AH/2004 p.C.n.

58) Symbolum nostrum, a Sheikh nostro Professore Muhammad Rabi' Jawhari, editio decima, 1426 AH - 2005 AD.

59) Umdat al-Murid commentarius in Monotheismum Iuellum, qui est magnus commentarius poetae Imam Burhan al-Din Ibrahim al-Laqqani, editum ab Abd al-Mannan Ahmad al-Idrisi et Jad Allah Bassam Saleh, edidisse: Dar al-Nur al-Mubeen, editio prima: 2016 AD.

60) Ghayat al-Maram fi Ilm al-Kalam, auctore Saif al-Din al-Amidi, editum ab Ahmad Farid al-Mazidi, edidisse: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Berytum, Libanum.

61) *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, ab Ibn Hajar al-Asqalani scriptum, a Dar al-Ma'rifah, Beryti, anno 1379 post Christum natum editum.

62) *Differentia inter Sectas et Explicatio Sectae Servatae Inter Eas*, ab Imamo Abu Mansur Abd al-Qahir al-Baghdadi scriptum, a Muhammad Uthman al-Khasht editum, a Bibliotheca Ibn Sina editum.

63) *Al-Qamus al-Muhit*, ab al-Fayruzabadi scriptum, a Dar al-Risala, Beryti, editione tertia, anno 1993 post Christum natum editum.

64) Liber Monotheismi et Probationis Attributorum Domini Omnipotentis, ab Ibn Khuzaymah scriptus, ab Abd al-Aziz ibn Ibrahim al-Shahwan editus, a Maktabat al-Rushd - Arabia Saudiana - Riyadh editus, editio quinta, 1414 AH - 1994 p.C.n.

65) Detectio Occulta et Remotio Obscuritatis Hadithorum Vulgo Notorum, auctor: Ismail ibn Muhammad al-Ajluni al-Jarrahi (mortuus 1162 AH), a Maktabat al-Qudsi editus, cuius possessio est Hussam al-Din al-Qudsi - Cairo, anno publicationis: 1351.

66) Lisan al-Arab: Muhammad ibn Makram ibn Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzur (d. 711 AH), Publisher: Dar Sadir - Beirut, Editio Tertia - 1414 AH.

67) Al-Luma fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', ab Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari, edita a Dr. Hamouda Gharaba, Publisher: Maktabat al-Khanji, Cairo, Editio prima 1431 AH - 2010 AD.

68) "Lum'at al-I'tiqad" (Conspectus Fidei), ab Ibn Qudama al-Maqdisi scriptum, a Ministerio Rerum Islamicarum, Dotationum, Vocationis et Ducatus, Regno Arabiae Saudianae editum, editio secunda.

69) "Lawami' al-Bayan: Explanatio Nominum Pulchrorum et Attributorum Dei," a Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar al-

Khatib al-Razi scriptum, ab Prelo Orientali, Aegypto editum, editio prima AH 1323.
70) Metaphora inter affirmativam et negativam eorumque applicationem ad exitum Istiwa', Dr. Abdullah Mohi Ahmed Azab, Publisher: Maktabat Al-Iman, Editio prima 1436 AH - 2015 CE.
71) Majalis Ibn Al-Jawzi: Quoted from the Salaf's Position on Ambiguous Verses: Dr. Abdul Fadil, pp. 51 ff. Delere.
72) Articuli mere Sheikh Abu Al-Hasan Al-Ash'ari, auctore Abu Bakr Muhammad ibn Al-Hasan ibn Ibn Furk, edidit Daniel Guimaria, Publisher: Dar Al-Mashreq, Beirut, 1987 CE.
73) Majmu' al-Fatawa, auctore Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Halim ibn Taymiyyah al-Harrani, qui anno 728 AH mortuus est. Editum ab Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim, a Rege Fahd complexu editum pro Typographia Sancti Qur'an, 1416 AH (1995 CE).
74) Muḥammad Muḥammad al-Razi Muḥammad Fakhr al-Din Muhammad ... Ahmad al-Razi Muḥammad Fakhr al-Din Ahmad al-Razi Muḥammad Fakhr al-Din Ahmad al-Razi Muḥammad Fakhr al-Din Ahmad al-Din Ahmad al-
75) Mukhtar al-Sihah, Zayn al-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Abi Bakr ibn Abd al-Qadir al-Hanafi al-Razi (d. 666 AH), editum ab Yusuf al-Sheikh Muhammad editum ab Al-Maktaba al-Asriya, Dar al-Namuthajiyah, AD.
76) Introductio ad studium litterarum inquisitionis et disputationis, Dr. Sami Afifi Hijazi, edita a Dar al-Taba'a al-Muhammadiyah, 1st ed, 1416 AH - 1996 AD.
77) Al-Musamara ab Al-Kamal ibn Abi Sharif, cum explicatione Al-Musayarah ab eminenti erudito Al-Kamal ibn Al-Hammam in theologia, editum ab Al-Amiriya, prima editio 1317 AH.
78) Quaestiones Symboli inter Delegationem, Probationem, et Interpretationem: Prof. Dr. Abdul Aziz Saif Al-Nasr Abdul Aziz, editum a Bibliotheca Al-Iman pro Publicatione et Distributione, prima editio, 2013 p.C.n.
79) Al-Mustadrak ala al-Sahihain, author: Abu Abdullah al-Hakim Muhammad ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Hamduyah (d. 405 AH), editum ab: Mustafa Abdul Qadir Atta, edidisse: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Beirut, edition: Editio prima, anno 1411 - Riyadh, edition: Editio prima, anno 1411 - Bibliothecae Vaticanae et impressio.
80) Musnad al-Imam Ahmad, editum a Shu'ayb al-Arna'ut, Adel Murshid et aliis, a Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki editum, editum a Dar al-Risala, editio prima, anno 1421 AH - 2001 AD. Praesto est etiam editio Alam al-Kutub, Berytus,

editio prima, 1419 AH - 1998 AD, et Fundatio Corduba, Cairo.

81) Auctor Abu Bakr ibn Abi Shaybah (d. 235 AH), ab Usama Ibrahim editus a Dar al-Faruq, in Aegypto, in editione prima, 1429 AH - 2009 AD.

82) Magnum Dictionarium Al-Tabarani, editum ab Hamdi bin Abdul Majeed Al-Salfi, editum a Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, editio secunda, anno MCMLXXXIII.

83) Dictionarium auctorum, ab Omar Reda Kahala editum ab Al-Muthanna Bibliotheca, Berytus - n.d.

84) Articuli de Islamistis et Discrepantiis Cultorum, a Sheikh al-Ash'ari scripti, a Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid editi, editore: Al-Maktaba al-Asriya, Berytus, 1411 AH (1990 p.C.n.). Etiam a Muhyi al-Din Abd al-Hamid editi, editio specialis ab heredibus investigatoris, sine data.

85) Sublimissimum Propositum in Explicandis Pulchris Nominibus Dei, ab Imam Abu Hamid al-Ghazali, a Muhammad Uthman al-Khasht editi, editore: Maktaba al-Qur'an

86) Al-Milal al-Nihal, Al-Shahrastani, Publisher: Al-Halabi Foundation, n.d.

87) Muwatta' of Imam Malik, Ediderunt: Dr. Bashar Awad Marouf, Publisher: Dar Al-Gharb Al-Islami, Editio Secunda - 1417 AH (1997 AD) - Beirut.

88) Positio Salaf de Versibus Ambiguorum Inter Confirmantes et Qui Interpretes, Dr. Muhammad Abd al-Fadhil al-Qawsi, Publisher: Dar Al-Basa'ir, First Edition 1425 AH (2004 AD).

89) Sententiae de Symbolo Islamico, Dr. Muhammad al-Anwar Hamid Issa, Rashwan Press, editio tertia 1421 AH - 2000 p.C.n.

90) Ductio Discipulo ad Gemmam Monotheismi, a Burhan al-Din Ibrahim al-Laqani, editum a Marwan Hussein Abd al-Salihin al-Bijawi, editore: Dar al-Basa'ir, editio prima 1430 AH - 2009 p.C.n.

فهرس الموضوعات